

إشكالية العلاقة بين العقل والجسد في الفكر الفلسفي المعاصر

(المدرسة التحليلية أنموذجا)

إعداد

د / منى عبد الهادي عبد العاطي النشاوي
مدرس العقيدة والفلسفة
بكلية الدراسات الإسلامية والعربية
بالمنصورة

إشكالية العلاقة بين العقل والجسد في الفكر الفلسفي المعاصر(المدرسة التحليلية أنموذجا)

منى عبدالهادي عبدالعاطي النشاوي
مدرس العقيدة والفلسفة بكلية الدراسات الإسلامية والعربية بالمنصورة
البريد الإلكترونى: Mona Elneshawy1755.el azhar.edu.eg

الملخص:

هذا البحث يعد بمثابة دراسة متخصصة في حقل الدراسات الفلسفية المعاصرة، من خلال بيان النظريات المفسرة لطبيعة العلاقة بين العقل والجسد في فكر المدرسة التحليلية؛ وتهدف الدراسة إلى وضع الحلول المقترحة من قبل الفلاسفة لتفسير هذه العلاقة؛ حيث برتراندرسل ونظريته الموسومة بـ (الواحدية المحايدة)، كما تضمن البحث نظرية
(فتجنشتين) الموسومة بـ (أحادية الشخص)، وحله لطبيعة هذه العلاقة، كما عالج (جلبرت رايل) معضلة هذه العلاقة عن طريق ظاهرة اللغة؛ على اعتبار أن اللغة هى: العربة التي توصل الأفكار الفلسفية إلينا؛ معتبرا أن التعارض بين العقل، والجسد معضلة كاذبة ؛ نتج عن سوء فهم مغلوط للغة، وقد خلصت السلوكية إلى اعتبار العقل الجانب المنظم الذي يقوم بتشكيل تلك النتائج الخارجية المتمثلة في السلوك التجريبي القابل للملاحظة؛ ومن ثم فالحياة العقلية يمكن ردها إلى السلوك؛ الذي يعتبر بمثابة الأداة التي تكشف عن الحالات الداخلية المتمثلة في الحالات العقلية، والشعور، والوعي؛ ولذلك ظهر اللجوء إليه بوصفه الفعالية الواقعية، والنشاط التلقائي الذي يترجم الحالة الداخلية.

الكلمات المفتتاحية: التحليل، الفلسفة التحليلية، النظرية السلوكية، السلوكية الفلسفية، السلوكية المنطقية .

The problem of the relationship between mind and body in contemporary philosophical thought (the Analytical School as a model)

Mona Abdel Hadi Abdel Aty Al-Nashawy

faith and philosophy Faculty of Islamic and Arabic Studies in Mansoura

Email: Mona EIneshawy١٧٥٥.el azhar.edu.eg

This research is considered as a specialized study in the field of contemporary philosophical studies, by clarifying the theories that explain the nature of the relationship between mind and body in the thought of the analytical school; The study aims to develop solutions proposed by philosophers to explain this relationship, as Bertrandsell and his theory tagged with (neutral monism) The research also included Wittgenstein's theory of "singularity of the person" and his solution to the nature of this relationship. Gilbert Ryle also addressed the dilemma of this relationship through the phenomenon of language; On the grounds that language is: the vehicle that conveys philosophical ideas to us; Considering that the conflict between the mind and the body is a false dilemma that resulted from a misunderstanding of language, behaviorism has concluded that the mind is the organized aspect that forms those external outcomes represented in observable experimental behavior; Hence, mental life can

its response to the behavior; Which is considered as a tool that reveals the inner states of mental states, feeling, and consciousness; Therefore, resorting to it appeared as the actual activity, and the automatic activity that translates the internal state.

Keywords: analysis, analytic philosophy, behavioral theory, philosophical behaviorism, Logical behavior

مقـــدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الصادق الأمين، وعلى أهل بيته الطيبين الطاهرين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أمـــا بعـــــد

ففي دراستي لعلاقة النفس والجسم أثناء إعدادي الرسالة التي نلت بها درجة العالمية الدكتوراه، والتي كانت بعنوان: (العلاقة بين النفس والجسم في الفكر الفلسفي الأوربي الحديث) تحدثت فيها عن طبيعة العلاقة بين النفس والجسم من خلال فكر رواد المدرسة العقلية، والتجريبية، والنقدية، والمثالية الذاتية، والحقيقة أن في كل من هذه النظريات بعض وجاهة؛ لكن على كل منها اعتراضات كثيرة تُودِي بها؛ ذلك لأن صياغة المشكلة عند كثير من الفلاسفة الثنائيين، والواحدين تجعلها مستحيلة الحل؛ والحقيقة التي ظهرت لي عند قراءتي فكر المدرسة التحليلية في طبيعة هذه العلاقة هى اختلاف وجهة نظرهم في حلولهم التي توصلوا إليها فالطرح مختلف، والحل أيضا مختلف؛ حيث حاول الفلاسفة التحليليون معالجة هذه المسألة من خلال اللغة، حيث اتفق كل منهم على أن المشكلات الفلسفية تحدث من سوء فهم اللغة، لذلك يجب أن تكون مهمتنا هى دراسة الفلسفة اللغوية[١].

جدير بالذكر أن العلاقة بين العقلي والجسدي كانت إحدى الموضوعات التي تخللت تاريخ الفكر الغربي، فهى من المشاكل الشائكة، والقديمة، فقد لعبت

---

(١) يجب أن نميز بين فلسفة اللغة من ناحية، وبين الفلسفة اللغوية، والتحليل اللغوي من ناحية ثانية، ففلسفة اللغة هى:محاولة لتقديم أوصاف فلسفية لملامح عامة في اللغة من قبيل الإشارة، والمعنى، والضرورة المنطقية، ولا تتعلق بعناصر محددة في لغة بعينها، وهى بذلك اسم لفرع من مباحث الفلسفة وفروعها شأنها شأن فلسفة العلم، أو فلسفة العقل؛ وعلى هذا النحو فإن فلسفة اللغة ليست دراسة للغة، بل حديث فلسفي عن اللغة، أو قل إنها تفلسف حول اللغة، وليس من بين ما يقال في علم اللغة الذي هو دراسة علمية من جميع جوانبهاالصرفية، والنحوية، أما مصطلح التحليل اللغوي، فيرادف مصطلح الفلسفة اللغوية في الدلالة فإذا استعمل أحدهما أو كلاهما فلا يعني سوى منهج لحل مشكلات فلسفية عن طريق العناية بالاستعمال العادي لكلمات معينة ترتبط بالمشكلة المطروحة للبحث./ يراجع:د. صلاح اسماعيل، التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، صـ٥، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط: الأولى سنة ١٩٩٣م.

دورا مركزيا في المعرفة في الفكر الشرقي القديم، واليوناني؛ ومن ثًم كانت لها مكانتها في سياقات معينة من الفكر الميتافيزيقي الكلاسيكي؛ ثم عادت إلى الظهور بأكثر الأشكال تنوعا في فكر العصور الوسطى، كما عثرنا عليها مرة أخرى في لب فلسفة القرن السابع عشر؛ حيث التنظير الحقيقي للثنائية، وعادت للظهور مرة أخرى في عصر التنوير الأوروبي، كما استمرت تحتل قسما كبيرا بين فلاسفة القرن التاسع عشر، أخيرا حملت إلينا الفلسفة المعاصرة في القرن العشرين عدة تيارات فلسفية متباينة، غير أن أبرزها هو الاتجاه التحليلي الذي طغى على هذا العصر؛ حيث استمرت إثارة هذه المسألة - مشكلة العقلي والجسدي - بين أتباع المدرسة التحليلية.

وإذا كان (ديكارت) ذهب إلى أن ماهية العقل هى الوعي، ونظر إلى الوعي باعتباره موضوعا للاستبطان، وهذه الكلمة تعني: الداخل، أو ينظر، أي باعتباره شيئا يستطيع المرء أن يراه رؤية داخلية عندما يستبطن ذاته، وينظر إلى دخيلة نفسه، وتتسم الحياة العقلية عند الإنسان بسمة الخصوصية؛ بمعنى أن هذه الحياة خاصة بصاحبها، ولا يدركها أي شخص سواه؛ لأن ماهية الاستبطان هو أنه شيء يتعين على كل شخص أن يفعله بنفسه، فأنا لا أستطيع النظر إلى داخل الآخرين، وكذلك لا يستطيع الآخرون النظر إلى داخلي، والحياة العقلية لا تقبل الملاحظة الخارجية؛ اللهم إلا إذا تجلت في سلوك واضح، وليس من الضروري أن تكون الحالات العقلية مصحوبة دائما بسلوك ما، وهذا هو مكمن الخلاف بين (ديكارت) في استخدامه الاستبطان، وبين الفلاسفة التحليليين، وعلى رأسهم (فتجنشتين)[١] رافضين الاستبطان، حيث أثبتوا فشله بسبب عدم اتفاق مستخدميه على تحديد

---

(١) لودفيج فتجنشتين، فيلسوف منطقي تحليلي النزعة والاتجاه، ولد عام(١٨٨٩م)، حصل على الدكتوراه من جامعة كمبردج بعنوان:رسالة منطقية فلسفية، وكان لتعاليم (رسل) تأثير بارز في تفكيره، وفي الأفكار التي سجلها في هذا البحث، التحليل عنده هو: السمة البارزة في فلسفته، من مؤلفاته: تحليل العقل، توفي عام (١٩٥١م)./يراجع:فتجنشتاين، بحوث فلسفية، صـ١٢، ترجمة: د.عزمي إسلام، مراجعة: عبد الغفار مكاوي، ط١٩٤٥م، د.فؤاد كامل، أعلام الفكرالفلسفي المعاصر صـ٧٣، دار الجيل،، ط:الأولى ١٩٩٣م، د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، جـ ٢، صـ ١١٩، بيروت، ط: الأولى ١٩٨٤م.

متقارب للسمات الجوهرية للشعور، وكان استخدام المنهج التجريبي في علم النفس كاشفا لفشل الاستبطان؛ ولذلك ظهر اللجوء إلى دراسة السلوك بوصفه الفعالية الواقعية، والنشاط التلقائي الذي يترجم طبيعة الحالة الداخلية(١).

ومن الواضح بشكل جلي أن المرء العادي فضلا عن الفيلسوف يلاحظ وجود علاقة بين كيانه المادي والعقلي؛ فالكائنات البشرية مرتبطة بشكل حميم لا ينفصل فيها الكيان المادي عن العقلي، ومن ثم يوجد وفرة من الأدلة المهمة التي تؤيد الفرضية القائلة بالاعتقاد الثنائي، والتفاعلي بين العقل والجسد، فالمشكلة الرئيسة في بحثنا هل يتشكل الإنسان من عنصرين العقل والجسد، أم من عنصر محايد لا هو مادة ولا عقل، هل ثمة وجود علاقة بينهما، وإذا وجدت فما طبيعتها؟

إذن الافتراض الأساسي الذي يحرك عجلة المناقشة في هذا البحث هو أن الشيء العقلي لا يمكن أن يكون ماديا، وإذا كان ماديا فلا يمكن أن يكون بذلك الخصوص عقليا، رافضين فكرة اختزال العقلي في الجسدي؛ ففكرة المماهاة أو الخلط بين المقولتين العقلي والجسدي تستثنى من اعتبارات السلوكيين خاصة (فتجنشتين)، ومن ثم فالسؤال الواضح الذي يطرح نفسه هو: كيف يمكن للحالات العقلية الذاتية، واللامادية أن تسبب أي شيء مهما كان نوعه في العالم المادي، كيف يتسنى لنفس غير مادية أن تؤثر على عالم مادي؟ هنا يكمن عدم اتساق؛ والسؤال في صيغته العصرية، كيف يمكن للعمليات الدماغية أن تنتج ظواهر على الإطلاق، كيف يمكن لمحتويات عقلية كالشعور بالألم أن تنشأ من تأثير جرح في الجسد؛ وكيف يمكن لحوادث تحدث في الجسد أن تسبب أفكارًا، ومشاعر معينة كالشعور بالألم؟؛ ومن ثم تفترض هذه التدشينات السابقة الانفصال المتبادل بين العقلي والمادي.

وعلى الرغم من كل التقدم الذي حصل عبر القرون، استمرت هذه المشكلة في الفلسفة المعاصرة، وغيرها من الفلسفات، ومن ثم جاء البحث ليكشف عن وجهة نظر الفلاسفة التحليليين في طبيعة هذه العلاقة؛ حيث إن من أحد أهم الأسباب التي دفعتني إلى اختيار البحث في هذا الموضوع؛ إن القضية محل البحث والدراسة معقدة؛ فالأسئلة المتشعبة التي أثارتها قد لفتت انتباه الفلاسفة والباحثين؛ ومع ذلك فالحلول المقدمة من قبل الثنائيين، والتوازيين، والتجريبيين،

---

(١) يراجع:د.صلاح إسماعيل، فلسفة العقل عند فتجنشتين، صـ٦١، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، مجلد: (٥٦)، عام: ١٩٩٦م.

وغيرهم أجوبة غير كاملة؛ فلكل صاحب نظرية وجهة نظر، وكل واحد من هذه الحلول عليه اعتراضات.

وعند النظر في فكر هؤلاء الرواد التحليليين؛ نجد أن هذه المدرسة جعلت من السلوك الإنساني مجال اهتمامها، حتى أضحى السلوك بمثابة الأداة التي تكشف عن الحالات الداخلية المتمثلة في الحالات العقلية، والشعور، والوعي؛ ولذلك ظهر اللجوء إلى السلوك بوصفه الفعالية الواقعية، والنشاط التلقائي الذي يترجم الحالة الداخلية؛ حيث خلصت السلوكية إلى اعتبار العقل الجانب المنظم الذي يقوم بتشكيل تلك النتائج الخارجية المتمثلة في السلوك التجريبي القابل للملاحظة؛ ومن ثم تعتمد على فكرة أن العقل، والوعي، والحياة العقلية يمكن ردها إلى السلوك؛ فهل يمكن إذن تفسير السلوك في حدود الحالات العقلية كما يزعم السلوكيون؛ على أساس أن افتراض إمكانية الالتقاء يمثل أسلوبا لحل مشكلة العقل والجسد؟.

هل وافق رواد المدرسة التحليلية على تصورات الفلاسفة السابقين عليهم؟ وهل يوجد علاقات تفاعلية سببية بين العقلي والجسدي؛ أم أنها مجرد علاقة ميتة، أو أنها لا توجد أصلا على حد زعم أحدهم؟.

هل يوجد علاقة بين المخ والعقل؟ خاصة بعد اهتمام علماء النفس المعاصرين بتحديد هذه العلاقة اعتمادًا على التطور الهائل الذي لحق بعلوم الفسيولوجيا (علم وظائف أعضاء الكائنات الحية)، والأعصاب؛ ومن ثم كان السؤال الآتي: هل ترتبط الأحداث المخية، وعمليات الجهاز العصبي بالأحداث العقلية؟.

هل كان (برتراندرسل)(١) محقا في الحل الذي توصل إليه من أنه ليس ثمة

---

(١) برتراندرسل، فيلسوف بريطاني ذو تأثير هائل على العديد من مجالات الفلسفة، أحد مؤسسي المنطق الرياضي الحديث، والفلسفة التحليلية، ولد عام (١٨٧٢م)، وقد أظهر نشاطا تأليفيا لا يكاد يكون له مثيل، فمنذ أول كتبه الذي ظهرعام (١٨٩٦م) أخرج كتابا كل عام على التقريب، من مؤلفاته:تحليل الذهن، مشكلات الفلسفة، معرفتنا بالعالم الخارجي، توفي عام (١٩٧٠م) عن ٩٨عاما./ يراجع:برتراندرسل، سيرتي الذاتية، صـ ١١وما بعدها، ترجمة: د. عبد الله عبد الحافظ، دار المعرفة، القاهرة، إ. م . بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوربا، صـ ٧٣، ترجمة د. عزت قرني، عالم المعرفة، ط ١٩٩٢م، ستاتس بسيلوس، فلسفة العلم، صـ ٣١٩، ترجمة: صلاح عثمان، المركز القومي للترجمة، ط: الأولى ٢٠١٨م، كوبلستون، تاريخ الفلسفة (من بنتام إلى رسل)، جـ ٨، صـ ٦١٣وما بعدها، ترجمة: محمود سيد أحمد، تقديم: إمام عبد الفتاح، المركز القومي للترجمة، ط الأولى ٢٠٠٩م.

جسم، أو عقل بالمعنى الذي يتصوره الفلاسفة، وبالمعنى الأدق ليس هناك عالم فيزيائي، أو عالم عقلي؛ ولكن الذي يوجد هو تنظيم فيزيائي للأشياء، أو الأحداث المحايدة؛ أي أن الأشياء، أو الأحداث تعتبر فيزيائية، أو عقلية بحسب السياق الذي ندركها فيه؟.

هل كان (لودفيج فتجنشتين) محقا عندما اقتصر مهمة التحليل على اللغة وحدها دون تحليل معاني الجمل، ودون الاهتمام بالعلاقة بين الأفكار، والأشياء؛ معتقدا أن مثل هذا الاهتمام هو الذي يقودنا إلى الخطأ؟.

هل كان(جلبرت رايل)[1] محقا عندما عالج معضلة هذه العلاقة عن طريق ظاهرة اللغة؛ على اعتبارأن اللغة هى العربة التي توصل الأفكار الفلسفية إلينا؛ معتبرًا أن التعارض بين العقل والجسد معضلة كاذبة؛ نتج عن سوء فهم مغلوط للغة؛ فالخطأ يكمن كما لو كانا كيانيين منفصليين؛ لأنهما طريقتان لوصف نفس الشيء؛ فالخطأ ناشيء عن استعمال هذه المقولات، وكأنهما من نفس نوع الطراز؛ فينبغي التفرقة بين المصطلحات الخاصة بالوقائع الذهنية، والوقائع الجسدية؟ في هذه الدراسة إجابات فلسفية على هذه الأسئلة وما دار في فلكها.

هذا، وقد اقتضت طبيعة البحث أن يكون في مقدمة وثلاثة فصول:

الفصل الأول: المدرسة التحليلية واتجاهها في العلاقة بين العقل والجسد.

الفصل الثاني: إشكالية العلاقة بين المادة والعقل في فكر برتراندرسل .

الفصل الثالث: لودفيج فتجنشتين، وجلبرت رايل، ونظرياتهم المفسرة لطبيعة العلاقة بين العقل والجسد.

---

(١) جلبرت رايل، فيلسوف إنجليزي، ولد عام(١٩٠٠م)، أستاذ الفلسفة في جامعة أوكسفورد، ومن رواد ما يعرف بفلسفة التحليل اللغوي، من مؤلفاته:فكرة العقل أو مفهوم الذهن، الحجج الفلسفية، تدور فلسفته حول مسألتين أساسيتين وهما: طبيعة الفلسفة، وفكرة العقل، توفي عام (١٩٧٦م)./ يراجع: روني إيلي ألفا، موسوعة أعلام الفلسفة، جـ ١، صـ٤٨١، تقديم: الرئيس شارل حلو، مراجعة: د. جورج نخل، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط: الأولى ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢، د. عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، جـ ١، صـ ٦٤٠وما بعدها، مكتبة مدبولي، ط الثانية ١٩٩٩، جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، صـ٦٥٨ دار الطليعة، بيروت، ط ٢٠٠٦م.

الفصل الأول

المدرسة التحليلية واتجاهها في العلاقة بين العقل والجسد

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: المدرسة التحليلية (المفهوم، النشأة) .

المبحث الثاني: اتجاهات الفلاسفة التحليليين في حديثهم عن العلاقة بين العقل والجسد.

المبحث الأول

المدرسة التحليلية (المفهوم، النشأة)

تسمى كل فلسفة، أو اتجاه فلسفي، أو نزعة فلسفية بما يغلب عليها من اتجاهات، وبما يحكمها من مباديء؛ فـ (الفلسفة التحليلية) يغلب عليها التحليل؛ وإن كانت تعرف التركيب ولا تنكره، وعرفت الأنساق التركيبية في فلسفة التحليل، وجعلته الخطوة الأولى؛ ولكنها ليست الأخيرة، فبعد التحليل يأتي التركيب، واستخراج المباديء، والنظريات[١]؛ من هنا سوف نلقي الضوء على (الفلسفة التحليلية) حتى تتبين معانيها، وتاريخها، وفكر روادها من خلال حديثهم عن الصلة بين العقل والجسد.

أولا: معنى التحليل:

التحليل:عكس التركيب[٢]، وهو إرجاع الكل إلى أجزائه، ورد الشيء إلى عناصره، وتحليل الذات: دراسة المرء لذاته وعواطفه[٣]؛ فإذا كان الشيء

---

(١) يراجع:د. إبراهيم مصطفى، نقد المذاهب المعاصرة، جـ١، صـ٥٥، دار المعرفة، ط الأولى ٢٠١٥م.

(٢) التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات العلوم والفنون، جـ١، صـ١٥، ١٦، تقديم ومراجعة د. رفيق العجم، تحقيق: د. علي دحروج، مكتبة لبنان – بيروت، ط: الأولى ١٩٩٦م، ويراجع في هذا المعني: د. صلاح اسماعيل عبد الحق، التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، صـ٦.

(٣) أحمد مختارعمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، جـ١، صـ٥٥٠، عالم الكتب، طـ: الأولى ٢٠٠٨ م.

المحلل واقعيا سمي التحليل حقيقيا أو طبيعيا، وإذا كان ذهنيا سمي التحليل خياليا، وقد يكون التحليل حقيقيا، ولا يكون ماديا، كالتحليل النفسي الذي يرجع الوظائف النفسية الى أجزائها وعواملها؛ فكل تحليل مادي (كالتحليل الكيميائي) تحليل حقيقي، وليس كل تحليل حقيقي بتحليل مادي.

وينقسم التحليل بوجه آخر من القسمة إلى تحليل تجريبي، وتحليل عقلي؛ فالتحليل التجريبي هو المعول عليه في الطريقة التجريبية بمراحلها المختلفة من ملاحظة، وتجربة، واستقراء، أما التحليل العقلي، أو الرياضي فهو أن تؤلف سلسلة من القضايا أولها: القضية المراد إثباتها، وآخرها: القضية المعلومة، بحيث إذا ذهبت من الأولى (أي القضية المراد إثباتها) إلى الأخيرة (أي القضية المعلومة) كانت كل قضية نتيجة ضرورية للتي بعدها، وكانت القضية الأولى نتيجة للقضية الأخيرة، وصادقة مثلها، وفرقوا بين التحليل، والتقسيم؛ فقالوا: إن التحليل هو عزل أجزاء الشيء بعضها عن بعض، أما التقسيم فهو: تفريق الشيء أقساما غير معينة، والفرق بين الأمرين ظاهر، لأن أجزاء الشيء أبسط من الشيء، أما أقسامه فمركبة مثله، والعقل التحليلي عند علماء النفس هو: العقل الذي يفطن لأجزاء الشيء، خلافا للعقل التركيبي الذي يفطن لمجموع الشيء دون أجزائه، ومن تمام العقل التحليلي اتصافه بالتعمق، والفطانة، والإحاطة بأطراف الشيء، والتدقيق في ملاحظة الحوادث، وهي كلها صفات ضرورية للكشف عن أجزاء الشيء، وتخليصها من التعقيد والاشتباك، ومن تمام العقل التركيبي إحكامه النظر في الأمور المجردة، وميله الى التوحيد والتنظيم، والربط المنطقي؛ فالعقل العلمي عقل تحليلي، والعقل الفلسفي عقل تركيبي(١).

مما سبق يتضح أن: التحليل يأتي بمعنى رد الشيء إلى عناصره المكونة له، وإرجاع الكل إلى أجزائه، والتحليل عكس التركيب؛ فالتحليل هو فك كل مركب إلى أجزائه، ويقابلها التركيب الذي يعني: بناء كل من أجزاء، وعلى الرغم من مقابلة كل منها؛ إلا إن التحليل، والتركيب: مرحلتان متكاملتان في سلم المعرفة.

---

(١) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، جـ١، صـ٢٥٤، ٢٥٥، دار الكتاب، بيروت - لبنان، ط:سنة١٩٨٢م.

جدير بالذكر أن التحليل أسلوب، أو منهج نستخدمه في دراسة الموضوعات على اختلاف اتجاهاتها، ومادتها، نقوم فيه بفرز أجزاء معينة من الكل، ودراستها على حدة؛ مثلما ننزع قلب الإنسان من صدره لدراسته دراسة منفردة، ومع أننا ننتزع الأجزاء انتزاعا من روابطها العامة من الكل، ونعزلها عن تفاعلها مع باقي الأجزاء، ومع الكل بما هو كل؛ فإن النتائج التي نصل إليها هنا تكون مجردة؛ وبالطبع لا بد وأن تتصف بالنقص؛ ومع كل هذا فإن التحليل منهج ضروري، ومرحلة من مراحل الخروج نحو معرفة الكل ضرورية؛ فإذا أردنا استعادة الكل في الذهن في صورة كلية لها تحديداتها، وعلاقاتها المتعددة، وصفاتها المحددة؛ فإننا نلجأ إلى التركيب، وبفضل ذلك يتم التحليل في مجرى المعرفة من خلال التركيب، ويتم التركيب من خلال التحليل، والتحليل، والتركيب وثيقا الصلة بباقي العمليات الذهنية مثل التجريد والتعميم[١].

وبالأحرى فالتحليل لا يفيد معنى واحدًا؛ بل يدل على معان كثيرة متباينة لعل أهمها:

١ـ تحليل المفاهيم والأفكار، بغية اكتشاف المبدأ الكامن وراءها كما هو الحال عند: (سقراط، أرسطو، أفلاطون).

٢ـ تحليل الفكر، والمعرفة إلى عناصرها الحسية الأولية مثلما فعل:(جون لوك، وجورج باركلي، وديفيد هيوم).

٣ـ تحليل اللغة دلالة وتركيبا كما هو الحال عند فلاسفة التحليل المعاصرين أمثال: (جورج مور، وبرتراندرسل، فتجنشتين، ومدرسة كمبردج، ومدرسة أكسفورد).

وهكذا فإن عملية التحليل ـ من حيث هي منهج فلسفي ـ كانت موجودة منذ (سقراط)، أي أن التحليل قديم قدم الفلسفة؛ ولكن ما إن هل علينا القرن العشرون حتى طرأ على الفلسفة من التغييرفي وجهة النظر ما بلغ حد الثورة، وكان (مور، ورسل) ثم (فتجنشتين) قادة تلك الثورة الفلسفية التي عرفت باسم الفلسفة التحليلية [٢]، وفيما يلي الحديث عن طبيعة الفلسفة التحليلية.

---

(١) يراجع: د. إبراهيم مصطفى إبراهيم، نقد المذاهب المعاصرة، جـ١، صـ٥٧، ٥٨.

(٢) يراجع: د. صلاح اسماعيل عبد الحق، التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، صـ٦.

ثانيا: طبيعة الفلسفة التحليلية:

لعل من الصعب أن نقدم تعريفا دقيقا (للفلسفة التحليلية)؛ ذلك لأن ما نطلق عليهم اسم (فلاسفة التحليل) لا يمثلون في الواقع نمطا واحدا من الفلاسفة يتفقون على دوافع تفكيرهم وأهدافهم، بل ليس هناك في واقع الأمر اتفاق عام حتى على الاسم الذي يميز تلك الحركة الفلسفية؛ إذ أنها تعرف أحيانا بإسم (التحليل اللغوي)، وأحيانا أخرى بإسم (التحليل المنطقي)، وكان يطلق عليها في مرحلة من مراحل تطورها اسم فلسفة (مدرسة كمبردج)، وهى تسمى الآن في تطورها الحالي باسم (فلسفة أكسفورد)، أو (فلسفة اللغة العادية)، وعلى الرغم من أن جميع فلاسفة هذه الحركة متفقون على أن التحليل هو: الهدف الرئيس من الفلسفة بالمعنى الخاص الذي يقدمونه لهذا اللفظ؛ فهم يمارسونه لدوافع متباينة تماما إلى الحد الذي يمكن أن يدفع أحد إلى القول بأنهم لا يشتركون في موقف فلسفي بعينه؛ بل بالأحرى مرتبطون بخط معين لتطور الأفكار عن طبيعة الفلسفة، ودورها، وهو الخط الذي بدأه (مور، ورسل)، واتجه به (فتجنشتين) وجهة جديدة، وطُور إلى التحليل العلاجي[(١)] ووصل إلى نهايته ـ وربما وصل إلى المأزق ـ على يد فلاسفة اللغة العادية في (أكسفورد) من أمثال (جلبرت رايل، وسترصن[(٢)])[(٣)].

وعلى ذلك فليس من الخطأ أن نقول بأن هناك فلاسفة تحليليين لا فلسفة تحليلية؛ إذ من الخطأ التحدث عن الفلسفة التحليلية كما لو كانت من جنس واحد، ومن طينة واحدة؛ فليس هناك فلسفة وحيدة للتحليل، وكل ما هنالك أن

---

(١) يطلق على أتباع (فتجنشتين) اسم الفلاسفة العلاجيين، وهم مجموعة من المفكرين ينظرون إلى الفلسفة على أنها ضرب من العلاج المنطقي للقضايا الوهمية، قائلين بضرورة إضفاء الصيغة الوضعية الصارمة على هذا المنهج./ يراجع: د.عبد المنعم الحفني، موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية، صـ١٥٠، مكتبة مدبولي، بدون طبعة

(٢) ستروصن بيتر فريدريك: فيلسوف انجليزي من ممثلي المدرسة التحليلة، ولد عام (١٩١٩م)، من مؤلفاته: إلى النظرية التطبيقية، حدود المعنى، توفي عام (٢٠٠٦م) بلندن./ يراجع: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، صـ٣٦١.

(٣) د.محمد مهران رشوان، فلسفة برتراندرسل، صـ ٩، ١٠، كلية الآداب، جامعة القاهرة، دار المعارف، بدون طبعة، د. محمد محمد بالروين، مذاهب فلسفية كبرى في مواجهة بدائل بناء وهدم المحتوى، صـ١٩٣، دار النهضة العربية، ط: ١٩٩٥م.

لفظ (التحليل) هنا نستخدمه؛ ليكون مجرد طريقة نجمع بها عددا من الفلاسفة يتقاسمون اهتمامات، وإجراءات معينة، ومن ثم فالفلاسفة التحليليون لا يشتركون في وضع فلسفي معين؛ بقدر ما يجمعهم خط واحد لتطور الأفكار حول طبيعة، ودور الفلسفة.

ولو شئنا أن نميز هذه الحركة الفلسفية على أنها (فلسفة التحليل) لما قدم لنا هذا الوصف الكثير عن طبيعتها؛ لأن لفظ التحليل عندهم يستخدم بكثرة، وبطرق مختلفة في مناسبات كثيرة على وجه يصبح معه هذا اللفظ في الغالب بلا معنى، ولو شئنا مرة أخرى أن نميزها بأنها تنصب فقط على معالجة الألفاظ بوصفها فلسفة لغوية؛ لكان هذا الوصف بعيدا عن الحقيقة؛ لأننا بهذا إنما نجعل هذه الحركة كلها مرادفة لاتجاه واحد من اتجاهاتها المتعددة، وهو ما نسميه (فلسفة أكسفورد اللغوية)، وهذا الاتجاه الذي ينبع أساسا من (فتجنشتين) في كتاباته المتأخرة لا يعبر في نظر كثير من التحليليين أنفسهم عن الجهة الصحيحة للفلسفة، وأهدافها؛ لأننا لو جعلنا مهمة الفلسفة هى مجرد التحليل اللغوي؛ لكانت الفلسفة على أفضل وجه مساعدة زهيدة لواضعي قواميس اللغة، أو لكانت على أسوأ وجه تسلية قوم كسالى حول مائدة الشاي على حد تعبير (برتراندرسل)، وإن كان البعض يرى أن (الفلسفة التحليلية) اسم يطلق علي نوع من الفلسفة في القرن العشرين[١].

ومما تجدر الإشارة إليه أننا عندما نقول إن: الفلاسفة التحليليين يهتمون بالدور الحيوي الذي تلعبه اللغة في الفلسفة؛ ولذلك تهتم الفلسفة بدراسة اللغة، فلا يجب أن يختلط ذلك بدراسات أخرى مهمة للغة، فرجال اللغويات، وفقهاء اللغة، والنحويون، وواضعو المعاجم اللغوية يدرسون اللغة أيضا؛ إلا أن اهتمامهم في جوهره يقوم على أساس البحث التجريبي؛ فيهتمون بالوقائع المكتشفة عن كيفية استخدام اللغة، ومعاني الألفاظ، وكيف تبدأ اللغات وتتغير، وتموت وهكذا، وهذه مسائل علمية عن اللغة لا يمكن الإجابة عنها؛ إلا باستخدام المنهج العلمي، أما الفيلسوف التحليلي فيدرس اللغة لا من أجل صياغة فروض علمية عنها؛ بل بالأحرى لأنه يعتقد أن مثل هذه الدراسة أدوات ذات قيمة كبرى في مساعدته

---

(١) يراجع: د. محمد مهران رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، صـ١٥٣، ١٥٤.

على تحقيق هدفه الأولى في حسم المسائل الفلسفية[١].

وهكذا يبدو واضحا مدى صعوبة تقديم تعريف دقيق للحركة التحليلية لذلك نرى - أن من الأفضل لنا - بدلا من البحث عن جملة، أو عبارة نلخص بها كل ما تمتاز به هذه الحركة - أن نحاول التماس بعض الخصائص العامة التي تميز ما نسميهم بالفلاسفة التحليليين.

ثالثا: الخصائص العامة للفلسفة التحليلية:

تكمن أهم سمات فلسفة التحليل المعاصر فيما يلي:

١- تعتبر فلسفة التحليل ثورة في تاريخ الفكر الفلسفي؛ حيث حولت اهتمام الفلاسفة من البحث في مجال الموضوعات، والأشياء إلى مجال البحث في الألفاظ، والعبارات التي يقول بها رجال العلم والفلسفة.

٢- لم تكن فلسفة التحليل تنتمي إلى مدرسة فلسفية بعينها؛ لعدم وجود مبحث معين مشترك بين الفلاسفة غير المنهج التحليلي ذاته.

٣- العداء الشديد للفلسفة المثالية؛ ومن هنا ندرك سبب هجوم (رسل، ومور) على (هيجل) فمعظم الفلسفة المثالية - في نظر فلاسفة التحليل - يعتبرونها قضايا فلسفية بألفاظ ليس لها معنى؛ ومن ثم فقضاياهم لا ترتفع إلى مستوى القضية ذات المعنى التي يمكن أن نحكم عليها بالصدق، أو بالكذب، وهم بهذا يتفقون مع فلاسفة الوضعية المنطقية.

٤- اشتغل معظم فلاسفة التحليل بالرياضيات؛ مما حفزهم على الدعوة إلى الدقة، والوضوح التي يجب أن تتحلى بها لغة الفلسفة؛ مثلما في لغة الرياضيات، وهذا ما دعا إليه (رسل، وفتجنشتين).

٥- أجمع فلاسفة التحليل على أهمية اللغة، وتحليلها، وتوضيحها؛ فقد رأى (فتجنشتين) أن أغلب إشكاليات الفلسفة، وتناقضاتها؛ إنما يرجع إلى سوء فهم منطق اللغة.

٦- اعترافها بدور اللغة الفعال في الفلسفة - أو بعبارة أخرى - ما يمكن أن نسميه اتجاهها الشعوري المتزايد نحو اللغة[٢].

---

(١) يراجع: د. محمد مهران رشوان، فلسفة برتراندرسل، صـ١٣.

(٢) يراجع: د. إبراهيم مصطفى إبراهيم، نقد المذاهب المعاصرة، جـ١، صـ٦٤.

٧- اتجاهها إلى تفتيت المشكلات الفلسفية إلى أجزاء صغيرة؛ لمعالجتها جزءا جزءا .

٨- خاصيتها المعرفية[١].

---

(١) يعد النمط المعرفي الذي ترتكز عليه الفلسفة التحليلية من أهم خصائصها المميزة، ونعني بالنمط المعرفي هو: أنها تتجه نحو الكشف عن العالم الخارجي، وذلك عن طريق فحصه؛ لأجل اكتساب المعرفة وليس لأجل أي سبب آخر، وهذا ما جعل بعض الباحثين يصفون هذه الفلسفة بأنها: (فلسفة =علمية)، وإذا ببعض أصحاب هذه الفلسفة يهدفون إلى جعلها فلسفة علمية؛ إلا أن اسم (الفلسفة علمية) لا يجب استخدامه كاسم آخر للفلسفة للأسباب الآتية:(أ)هناك فلاسفة هم بلا شك تحليليون؛ إلا أنهم لم يحاولوا جعل الفلسفة علما، مثل: (مور، وفتجنشتين)، وفلاسفة اللغة العادية في أكسفورد، (ب) أن الفلسفة قد نحت في الواقع؛ لأن تكون علمية قبل القرن العشرين مع أن هناك بالطبع اختلافا في المضمون بين الفلاسفة المتقدمين الذين حاولوا أن يكونوا علميين مثل: الفلسفة الوضعية عند (أوجست كونت)، وبين الفلاسفة العلميين في القرن العشرين، (جـ) هناك من بين الفلسفات المعاصرة مدارس فكرية لا علاقة لها تقريبا بالفلسفة التحليلية؛ إلا أنها تزعم أنها مدارس للفلسفة العلمية، وتعد الماركسية خير مثال لهذه المدارس؛ بل إن أنصار هذه المدرسة يصرون على أن فلسفتهم هى وحدها الفلسفة العلمية الحقيقية؛ لهذا قيل إن صفة العلمية ليست صفة أساسية للفلسفة التحليلية؛ بل هى صفة ثانوية، ومع ذلك فحينما يتم تعريف الفلسفة العلمية على أساس المنهج، وتتعين بنيتها على أساس بنية الفيزياء، أو العلوم الصورية (وهذا هو المفهوم من الفلسفة العلمية المعاصرة) يكون في إمكاننا أن نلاحظ بسهولة التقارب بين الاتجاه العلمي، والفلسفة التحليلية، فمعظم الذين مارسوا هذا النوع من التفلسف العلمي بنجاح ـ من أمثال: (رسل، وكارناب، وهانزريشنباخ)، يعدون من الفلاسفة التحليليين ـ، فالفلسفة العلمية بمعناها الدقيق جزء من الفلسفية التحليلية، وليست مرادفة لها في جملتها. / يراجع: د. محمد مهران رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، صـ١٦٠، ١٦١.

ـ إذن هذه الفلسفة يعد الجانب العلمي جزءا منها فقط، وهذا الجانب يستلزمه الطابع المعرفي لهذه الفلسفة، وذلك لأن الفلسفة المعرفية تعني بالبحث عن الحقيقة، وتحاول تحقيق أبحاثها بطريقة موضوعية، وتتمسك بمعتقدات المذهب العقلي؛ بينما الفلسفة الغير معرفية تهدف إلى مساعدة الإنسان لكي يعيش، وتدعم نفسها غالبا بحجج غير عقلية، تلجأ إلى الحدس، والعواطف، وأشياء زائدة على الإدراكات الحسية./ أ. د. أحلام إبراهيم محمد الصياد، أضواء على الفلسفة التحليلية (وأهم أعلامها)، صـ٣١، الأستاذ للطباعة والنشر، المنصورة، ط: ١٩٩٩م.

٩- المعالجة المشتركة بين الذوات (البين ذاتية)[١] لعملية التحليل.[٢]

وفيما يلي الحديث عن الفلسفة التحليلية من وجهة نظر تاريخية.

رابعا: الفلسفة التحليلية (نظرة تاريخية):

ذكرت في المقدمة أنه ما من فلسفة مهما كان تصنيفها ظهرت على مر التاريخ؛ إلا أنها كانت تنطوي على تحليل ما؛ فهذا (سقراط) كانت كل فلسفته التي وصلتنا على يد تلميذه (أفلاطون) ما هى إلا تحليلات عامة لكل لفظ، أو سلوك، وقد استخدم منهجا جدليا من أجل توضيح المعاني العامة، وخاصة المعاني الأخلاقية مثل: (التقوى، والشجاعة، والعدالة) من أجل أن يكون ميسرا؛ لأنه بدون معان عامة متفق عليها يصعب الاتفاق فيما بين الناس، ويصعب إقامة العلم كما يجب أن يكون، هذا وقد استخدم (سقراط) منهجه الجدلي بطريقة عكسية؛ أي أنه كان يبدأ من النتائج لكي يصل منها إلى المقدمات، أي من المواقف الجزئية للسلوك الأخلاقي إلى الفروض التي تكمن في صميم تلك

---

(١) إحدى خصائص الفلسفة التحليلية ما يعرف بمعالجتها لخاصية البين ذاتية لعملية التحليل، فهى تستخدم نوعا من التحليل له معناه المشترك بين الذوات بالنظر إلى اللغة التي يتحقق فيها، واستخدام هذا النمط من التحليل يميزها عن غيرها من الفلسفات الأخرى التي تقيم بحثها على تحليلات مختلفة؛ فالفلسفة الفينومينولوجية - مثلا - تتصور التحليل على أنه النفوذ إلى الماهية، وتتصور الوجودية التحليل على أنه كشف عن (البعد الوجودي)؛ فالتحليل في هاتين الحالتين لا يقوم على اللغة، ولا يرتبط بها بشكل موضوعي؛ بل بالأحرى يقوم على الخبرة الفردية، و الشخصية، ويظهر من ذلك أن اللغات - وهى وسائل التحليلات الذاتية - التي لا تتقرر فيها معاني الألفاظ؛ إلا بالشخص الذي يستخدم هذه اللغات، لا بد وأن تكون عديمة الجدوى بالنسبة لأي فلسفة معرفية متسقة ؛ وباختصار فإن مفهوم التحليل الذي لا يرتبط باللغة المشتركة بين الذوات؛ لا بد وأن يكون على أفضل الفروض واقعا في التناقضات، وقد يكون على أسوء الفروض عديم النفع بالنسبة للعملية الفعلية للتحليل، وقد نكون في حاجة إلى لفظ آخر لذلك النشاط الذي يتم بطريقة ذاتية، ولا يتعلق باللغة المشتركة ؛ فلفظ التحليل لا بد - من ناحية أخرى - أن يقتصر استخدامه على التحليلات الخاصة باللغة المشتركة بين الذوات، كما هو الحال في الفلسفة التحليلة./يراجع: د. محمد مهران رشوان، فلسفة برتراندرسل، صـ١٨.

(٢) د. محمد مهران رشوان، فلسفة برتراندرسل، صـ١٢، وراجع: د. صلاح اسماعيل، التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، صـ٧.

المواقف، مثل تحليله لمعنى الخير، أو الفضيلة، أو التقوى وغيرها؛ فقام بتحليلها بقصد توضيح معناها، أو الوصول إلى معرفة ماهيتها؛ أي تحليل المواقف الجزئية المتعلقة بالسلوك التقي، أو الفاضل للوصول إلى مبدأ عام كامن وراءها جميعا[(١)].

وكان (أفلاطون) يسير على نهج أستاذه (سقراط)؛ فعمد إلى تحليل أقوال من سبقوه من الفلاسفة (الطبيعيين الأوائل) إلى آراء (السوفسطائيين)، ومحاولة بيان فساد رأيهم، ومناقشة آراء أستاذه مناقشة تحليلية جدلية، ونجد التحليل واضحا تماما في كثير من محاوراته مثل: (الجمهورية)التي حلل فيها طبقات الدولة، وشؤون الحكم والسياسة، وقام بتحليل المعرفة في محاورة (فيدون)؛ حتى يعطي للعلم أساسا متينا يجهر به على مذهب (الإيليين)، وغير

ذلك من المسائل التي تعرض لها (أفلاطون) بالشرح، والتوضيح، والتحليل[(٢)].

كما استخدم (أرسطو) منهج التحليل في كثير من أعماله خاصة: الرياضيات، والمنطق الصوري؛ فقام بتحليل القضايا إلى عناصرها الأولى: موضوع، ومحمول، ورابطة، وتحليل القياس إلى أنواع، وضروب، وإلى مقدمات صغرى، وكبرى، وحدود وسطى، بل وتحليل النتائج التي يصل إليها عن طريق الانتقال الصحيح من المقدمات إلى النتائج، كما استخدم التحليل أيضا في تحليل مفهوم الأخلاق في كتابه: (الأخلاق النيقوماخية)، وتحليل عناصر الوجود، وغيرها من المسائل المهمة[(٣)].

أما في الفلسفة الحديثة فقد انشغل (فرنسيس بيكون) في كتابه:

---

(١) يراجع: د. إبراهيم مصطفى إبراهيم، نقد المذاهب المعاصرة، جـ١، صـ٦١، د. محمد مهران، د. محمد مدين، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، صـ١٤٠، دار قباء، كلية الآداب، جامعة القاهرة، تاريخ النشر: عام ٢٠٠٤م، وراجع في هذا المعنى:د. زكي نجيب محمود، خرافة الميتافيزيقا، صـ٤٠، مكتبة النهضة المصرية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط: ١٩٥٣م.

(٢) يراجع: د. يوسف حامد الشين، الفلسفة المثالية (قراءة جديدة لنشأتها وتطورها وغاياتها)، صـ٣٢٢- ٣٢٥، جامعة قاريونس، بنغازي، ط: الأولى ١٩٩٨م.

(٣) د. إبراهيم مصطفى إبراهيم، نقد المذاهب المعاصرة، جـ١، صـ٦٢.

(الأورجانون) الجديد بتحليل أخطاء العقل الإنساني، واستطاع في النهاية أن يصل إليها فيما أسماه بالأوهام، أو الأصنام، ونذكر كيف كان أحدها وهو: (وهم السوق) موضوعه: اللغة، والأخطاء التي تترتب على سوء استخدامها، وهذا هو الموضوع الأساسي عند التحليليين خاصة الذين يهتمون منهم بتحليل اللغة العادية(١).

وإذا خطونا إلى (ديكارت) نجد أنه استخدام التحليل على نحو واضح وصريح؛ فلقد ركزت فلسفة (ديكارت) على تحليل القضايا الأساسية التي انشغل بها الناس في أوروبا أثناء مرحلتها الانتقالية من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة، وإحيائها لروح النقد والتحليل، ويتضح هذا من خلال قواعد المنهج عنده، ومنها:**(قاعدة التحليل)**:وهى أن أقسم كل واحدة من المشكلات التي أبحثها إلى أجزاء كثيرة بقدر المستطاع، وبمقدار ما يبدو ضروريا لحلها على أحسن الوجوه، و**(قاعدة التأليف والتركيب)**:أن أرتب أفكاري؛ فأبدأ بالأمور الأكثر بساطة وأيسرها معرفة، حتى أصل شيئا فشيئا، أو بالتدريج إلى معرفة أكثرها تعقيدا، مفترضا ترتيبا، حتى ولو كان خياليا بين الأمور التي لا يسبق بعضها بعضا(٢).

أي أن (ديكارت) عندما قام بوضع قواعد المنهج، لم يفرض شروطا مسبقة بجانب وضوح الفكر وتميزه، أكثر من مطالبة الباحث بأن يقوم بتحليل المعضلات، والمشكلات التي تعترض طريقه؛ ثم ينظم ويرتب أفكاره على أساس منطقي، وأخيرا ينظر إلى موضوع بحثه نظرة شموليه من جميع النواحي، متوخيا في ذلك كله النظام، والدقة، فقد جعل (ديكارت)من التحليل أحد الخطوات الضرورية لتحقيق الوضوح، وأوصانا بتحليل المعضلات التي نبحثها

---

(١) يراجع: د. محمد مهران، د. محمد مدين، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، صـ١٤٠.

(٢) يراجع:رنيه ديكارت، مقال عن المنهج، صـ٣٨، ١٤٣ـ ١٤٧، ترجمة: محمودالخضيري، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، ط الثالثة: ١٩٨٥م، وليم رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، صـ ٩٥، ترجمة:محمود سيد، دار التنوير، بيروت، ط:الأولى ٢٠١٠م، ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، صـ١٩، ترجمة:د. أحمد حمدي، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، بدون طبعة، كامل عويضة، ديكارت، صـ٢٢ـ ٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:الأولى ١٩٩٣م.

ما استطعنا إلى ذلك سبيلا؛ وذلك إذا أردنا الوصول إلى حل المشكلة التي تواجهنا.

ولم يتخل (لوك) ـ على الرغم من اتجاهه التجريبي ـ عن استخدام التحليل منهجا لدراسة المعرفة الإنسانية في معناها التقليدي؛ فتحليله للمعرفة أدى به إلى تحليل الفكر، والواقع، واللغة، وتحليل الفكر من حيث إن المعرفة الإنسانية إنما تتكون من مجموعة من الأفكار، والواقع؛ من حيث إن كل الأفكار التي توجد في الذهن؛ إنما تستمد أصلها من الواقع عن طريق التجربة، فلا وجود لشيء في العقل ما لم يكن موجودا من قبل في التجربة الحسية، وللغة، وألفاظها من حيث هى أداة للتعبير عما يجول في ذهن الإنسان من أفكار، ومن ثم فقد حاول (لوك) تحليل القضايا التي يقولها الناس مستهدفا تحليل معانيها؛ ففي كتابه: (مقال في الفهم الإنساني) يؤكد على أن عمل الفيلسوف هو إزالة ما يعترض سبيل المعرفة الإنسانية، ويتضح التحليل عنده في تحليله لفكرة للأفكار، وتمييزه بين الصفات الأولية، والثانوية، وطبيعة المعرفة اليقينية البرهانية، وكان (باركلي) يمارس التحليل عندما حاول نقد الأفكار، والعنصر المادي.(١).

وإذا انتقلنا إلى (كانط) نجد أنه استخدم (التحليل المتعالى) وهو علم الصور القبلية التي يتألف منها العقل، وهو يقوم على تحليل المعرفة للكشف عن المبادي، والمفاهيم القبلية التي تجعل المعرفة ممكنة، وهو عنده أحد قسمي المنطق المتعالى، والحكم التحليلي عنده هو: القضية الحملية التي يكون فيها المحمول داخلا في تضمن الموضوع، خلافا للحكم التركيبي الذي يكون فيه المحمول زائدا على تضمن الموضوع؛ فقولك:(الأجسام ممتدة) حكم تحليلي، لأن الامتداد داخل في تضمن الجسم، وقولك: (الأجسام ذات ثقل) حكم تركيبي؛ لأن الثقل مضاف على مقومات الجسم، ومن صفة الأحكام التركيبية أن تبنى على التجربة(٢).

أي أن الأحكام التحليلة عند (كانط):لا تضيف شيئا لمعرفتنا السابقة، كما

---

(١) يراجع: د. إبراهيم مصطفى إبراهيم، نقد المذاهب المعاصرة، جـ١، صـ٦٢، د. محمد مهران، د. محمد مدين، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، صـ١٤٠، ١٤١.

(٢) د.جميل صليبا، المعجم الفلسفي، جـ١، صـ٢٥٥، ٢٥٦، د.زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، صـ٢٧١، ٢٧٢.

أن محمولها متضمن في موضوعها؛ لذلك فهي تفسيرية لا أكثر، ومثال ذلك: قولنا (كل الأجسام ممتدة) فهذا الحكم يعد حكما تحليلي لا يضيف لمعلوماتنا شيئا؛ لأن مفهوم الجسم يتضمن أيضا أنه ممتد؛ أي له: طول، وعرض، وارتفاع، أما الأحكام التركيبية فهي: الأحكام التي لا يكون محمولها متضمنا موضوعها؛ أي أنها تضيف معلومات جديدة إلى معارفنا السابقة، وهي ليست قبلية؛ بل تعتمد على التجربة لتأكيد مصداقيتها، وتسمى بالتوسيعية باعتبار أنها توسع معارفنا وتضيف إليها؛ فمثلا عندما نقول: (كل الأجسام ثقيلة) هنا نجد أن المحمول في هذه القضية يشتمل على شيء غير متضمن حقيقة في مفهوم التصور العام للجسم؛ وهي توجد أكثر ما توجد في المجال الرياضي؛ لذلك فإن الأحكام الرياضية تركيبية، وقبلية في نفس الوقت.

كما لجأ (كانط) إلى التحليل الترنسندنتالي، ويقصد به تفسير الأحكام العملية، أي الأحكام التركيبية القبلية، وينقسم التحليل الترنسندنتالي إلى قسمين: تحليل المعاني، وتحليل المباديء، ويدور تحليل المعاني على ثلاثة محاور: المقولات، واستنباط المقولات، والرسم الترنسندنتالي[١]، أما تحليل المباديء؛ فقد توصل إليه (كانط) من تحليل المقولات[٢].

هذا وقد أضاف (إميل بوترو) أن المنهج الكانطي منهج تحليلي ميتافيزيقي، والتحليل الميتافيزيقي يفك المعطيات إلى عناصرها البسيطة، حيث يبدأ(كانط) بتحليل المعطيات، ويميز تحليله بين عنصرين: مادة، وصورة، حساسية، وفهم[٣]، هذا ويعبر:(د. زكي نجيب محمود) عن المكانة التي يشغلها (كانط) في الفكر التحليلي بقوله:"لما كان عمانويل كانط قد جعل مهمته الأولى أن يحلل

---

(١) الرسم الترنسندنتالي أو التخطيطي:هو طريقة كلية لتصور المقولة على نحو حسي تقوم به المخيلة المبدعة ؛ فمثلا الرسم التخطيطي للجوهر هو: (بقاء كمية المادة)./ يراجع: د. ابراهيم مصطفى إبراهيم، نقد المذاهب المعاصرة، جـ١، صـ٥٨.

(٢) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، صـ١٧١، دار قباء الحديثة، القاهرة، ط: الخامسة، سنة ٢٠٠٧م.

(٣) د.مراد وهبة، المذهب عند كانط، صـ١١. ترجمة: نظمي لوقا، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ط: ١٩٧٤م.

قضايا العلم كنا نعده من طليعة فلاسفة "[١].

أما في الفلسفة المعاصرة؛ فترجع بداية التحليل إلى ظهور المقال الذي كتبه:)مور) عام (١٩٠٣م) بعنوان: (دحض المثالية)، والذي ثار فيه ضد (هيجل) ومن تابعه من الهيجليين، كما ثار فيه ضد المثالية الجديدة بعد (هيجل)، والمثالية الفيزيائية التي تميل نحو استخدام إنجازات العلم المعاصر في دعم رؤية العالم المثالية، ويعتبر (لينين) هو أول من أدخل هذا المصطلح في كتابه: (المادية ومذهب نقد التجربة) [٢].

وتكمن أهمية (جورج مور) في المنهج التحليلي الذي استخدمه ببراعة فائقة في حل إشكاليات الفلسفة خاصة ما يتعلق منها باللغة؛ مما شجع زملاءه من الفلاسفة على اتباع طريقته خاصةً (رسل) الذي اتفق مع (مور) في الثورة على فلسفة (هيجل) الخاصة بالمطلق، وإعلاء شأن العقل، والدولة، وفي استخدام منهج التحليل؛ وعلى الرغم من اهتمام (رسل) عن (مور) بالمنطق، وإرساء دعائم المنطق الرياضي؛ إلا أنه اتفق معه في القول باستقلال الواقع عن المعرفة، ورفض ما قال به (كانط) من مقولات أولية، وحدوس حسية تشكل التجربة؛ ولكنها لا تشكل العالم الخارجي المعاش[٣].

ومن ثم فالتحليل الذي قصد إليه (مور) يعني في المرحلة الأولى: استخراج، وتسمية المكونات الأساسية للموضوعات المركبة، ويعني في المرحلة الثانية: استخراج وتسمية المكونات الأساسية للتصورات المركبة، وفي رده على نُقاده صرح بأنه لم يشغل مطلقا بتحليل التعبيرات اللفظية، والمدرسة التحليلية في أكسفورد اليوم؛ إذ هؤلاء إنما يعنون بتحليل التعبيرات اللفظية، أما (مور) فلم يهتم إلا بتحليل التصورات وحدها دون الألفاظ والعبارات، صحيح أنه يتناول أحيانا تحليل اللغة؛ لكنه لم يجعل من تحليل اللغة غاية في ذاتها، كما يفعل أصحاب الفلسفة التحليلية؛ بل فعل ذلك فقط كوسيلة لتحليل التصورات أو

---

(١) د. زكي نجيب محمود، خرافة الميتافيزيقا، صـ٤٢.

(٢) يراجع:د.إبراهيم مصطفى، نقدالمذاهب المعاصرة، جـ١، صـ٦٣، د.محمد مهران، فلسفة برتراندرسل صـ٢٢.

(٣) يراجع: نقد المذاهب المعاصرة، جـ١، صـ٦٣.

الأشياء[١].

وإذا تساءلنا: ماذا يعني منهج التحليل عند (رسل)؟ كان الجواب أن منهج التحليل هو: تلك العملية التي بها إما أن نرد المركبات إلى عناصرها البسيطة، أو أن نعيد صياغة التغيرات التي تحتوي على مركبات رمزية في تعبيرات أخرى أكثر دقة لا تحتوي على هذه المركبات، ونلاحظ في هذا التعريف جزءين يمكن أن نعد كلا منهما صورة للتحليل، الأول: هو التحليل المتعلق بالموضوعات، أو الأشياء، والآخر يتعلق بالجوانب اللغوية، وبعبارة أخرى أحدهما يحلل ما ترمز إليه الرموز، والآخر يحلل الرموز نفسها، وسوف نطلق على الصورة الأولى اسم (التحليل الردي) والمقصود به عملية رد المركبات إلى عناصرها البسيطة، وعلى الثانية اسم(التحليل الرمزي) والمقصود به: عملية ترجمة العبارات المحتوية على رموز مركبة إلى عبارات أخرى لا تحتوي على هذه الرموز، والمقصود بالرمز هنا أي لفظ، أو أي جملة يمكن استبدالها بلفظ بطريقة تحمل المعنى، أو ما يقوم مقام لفظ بوجه عام؛ إن هذا النوع واضح من اسمه، إذ أنه تحليل للرموز، وليس ما ترمز إليه الرموز[٢].

هذا، والهدف من وراء هذا التحليل هو: تحويل الصياغات المجردة التي درج على استعمالها الفلاسفة إلى أمور واقعية مستعملة في اللغة الجارية العادية، وذلك بهدف تبديد ما حولها من غموض وضباب، وقد يؤدي بنا التحليل إلى أن نكتشف أن بعض المصطلحات التي يستخدمها الفلاسفة خالية تماما من المعنى، وعلى هذا النحو يكون معنى التحليل ـ كما عند (برتراندرسل) ـ هو التعريف الجيد الذي يؤدي إلى رد المفاهيم الفلسفية الغامضة إلى عناصرها، باعتبار أن هذه المفاهيم ليست في حقيقتها إلا أوهاما؛ لا بد أن نقوم بعمليات تشذيب[٣] وبتر لزوائدها تؤدي إلى نتيجة حتمية، وهى الاقتصاد في الفكر عن طريق ما يسميه

---

(١) يراجع: د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، جـ٢، صـ٤٧٩.

(٢) يراجع: د. . محمد مهران رشوان، فلسفة برتراندرسل، صـ٣٣٦، ٣٤١.

(٣) التشذيب:الاستئصال، والتنقيح، يقال:(شذب) اللحاء شذبا: قشره، والعود: أزال ما عليه من الأغصان حتى يبدو لحاؤه، ويقال شذب عن فلان: دافع، وذب عنه الشر./ إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، جـ١، صـ ٤٧٦، مكتبة الشروق الدولية، ط: الرابعة، سنة ٢٠٠٤م.

(رسل) نصل(وليم أوكام) [١].

هذا، وقد وصف (رسل) منهجه قائلا: منهجي دائما هو أن أبدأ بشيء ما فيه غموض، ولكنه باعث على الحيرة، شيء يبدو قابلا للشك، ولا أستطيع أن أعبر عنه على نحو محدد، ومن هنا أمضي في عملية شبيهة برؤية العين المجردة لشيء ما للوهلة الأولى، ثم التعقيب على ذلك برؤية الشيء نفسه خلال المجهر، فيبدو فيه عندئذ تمايز الأجزاء ما لم يكن قد ظهرعند رؤيته بالعين المجردة أول الأمر، تماما كما يحدث حينما نستطيع رؤية الجراثيم في ماء عكر خلال المجهر مما لا يمكن للعين المجردة أن تراه، إن من الناس من يقولون إن التحليل يخرج الأشياء عن طبائعها، لكنني أعتقد أن تحليل الفكريؤدي نفس المهمة التي يؤديها تحليل الماء العكر، إذ هو يبين في جلاء مما تتألف الفكرة فيزيدنا بها علما، دون أن ينقص من معارفنا السابقة شيئا، وإنه ليبدو لي أن البحث الفلسفي ـ كما قد مارسته ـ يبدأ من حالة عقلية يشعر فيها صاحبها أنه موقن من صدق معرفة معينة، دون أن يحدد على وجه الدقة ماذا عسى أن تكون حقيقة هذا الشيء الذي أيقن بصحبته، فعندئذ يركز انتباهه في الأمر، كما يفعل المرء عندما يركز الانتباه في شيء يرقب ظهوره التدريجي من خلال ضباب كثيف، فهو لا يعدو أول الأمر أن يكون ظلمة غير محددة المعالم، ثم يأخذ في التميز كلما برز من الضباب[٢] .

وبهذا يعني التحليل عند (رسل) تحليل الفكرة، أو المفاهيم وردها إلى عناصرها الأولية البسيطة، وذلك من خلال منهج دقيق ديدنه هو البحث، والتنقيب، وإزالة الغموض والضباب؛ ومن ثم إذن تتضح رؤية الأشياء.

أما عن (فتجنشتين) ـ الذي يعد بحق الصورة الواضحة لحركة التحليل في تطورها المعاصر ـ ؛ فقد تابع (مور)؛ إلا أنه قد بالغ في هذه الثورة وجاهد فيها بعنف حتى بدت هذه الثورة لا ضد المثالية فحسب؛ بل ضد الميتافيزيقا والفلسفة

---

(١) يراجع: د. يحى هويدي، قصة الفلسفة الغربية، صـ١٤٩.

(٢) يراجع:برتراندرسل، فلسفتي كيف تطورت، المقدمة، صـ(أ)، ترجمة: عبد الرشيد الصادق، المركز القومي للترجمة، ط: الأولى ١٩٦٠م، د. زكي نجيب محمود، نافذة على فلسفة العصر، صـ١١٦، تقديم: د. محمد الرميحي، سلسلة تصدرها مجلة العربي، الكتاب(٢٧)، ط: ١٩٩٠.

ذاتها، وقد وصف فلسفته بأنها: (كانت فلسفة ضد فلسفة)، فعلى حين كانت اسمية (أوكام) نصلا[١] يجتز[٢] به الزيادات الطائشة للفلسفة، كانت نظرية (فتجنشتين) عن اللغة فأسا يقطع بها شجرة الفلسفة[٣].

جدير بالذكر أن التحليل عند (فتجنشتين) هو: السمة البارزة في فلسفته، وهو يستخدمه منهجا في الفلسفة لا كغاية فلسفية، بمعنى أنه لا يستهدف التحليل لمجرد تقسيم العالم إلى مجموعة من الوقائع، أو رد اللغة إلى عدة قضايا، أو رد المعنى إلى طريقة استخدامنا للألفاظ، إنما يستخدم التحليل لكي يوصله إلى غاية أبعد من ذلك، وهى توضيح المشكلات الفلسفية التي إذا ما وضع معظمها تحت مجهر التحليل زال عنها كل غموض، واتضح أنها إما مشكلات زائفة، أو أنها ليست بمشكلات أصلا، وبشأن هذا الصدد يقول: إن معظم القضايا، والأسئلة التي كتبت عن أمور فلسفية ليست كاذبة، بل خالية من المعنى، فلسنا نستطيع إذن أن نجيب عن أسئلة من هذا القبيل، وكل ما يسعنا هو أن نقول عنها: أنها خالية من المعنى، فمعظم الأسئلة والقضايا التي يقولها الفلاسفة؛ إنما تنشأ عن حقيقة كوننا لا نفهم منطق لغتنا، ...، وإذن فلا عجب إذا عرفنا أن أعمق المشكلات ليست في حقيقتها مشكلات على الإطلاق، وهكذا لم تعد الفلسفة عند (فتجنشتين) هى إقامة الأنساق الميتافيزيقية، بقدر ما أضحت كلها تحليلا، ونقدا للغة[٤].

ومن ثم يتبين إذن انضمام (لودفيج فتجنشتين) إلى ركب فلسفة التحليل، ومسايرة فلاسفتها: (مور، ورسل) في الأخذ بها حتى أن كتابه: (رسالة منطقية) يقوم على أساس منهج (رسل) في التحليل؛ فضلا عن ميتافيزيقاه التي تحولت من ميتافيزيقا صريحة عن طبيعة العالم إلى نظرية واضحة عن اللغة.

وهكذا نخلص إلى أن هذا التحليل إما أن يكون تحليلا للمفاهيم، والتصورات كما عند: (سقراط، وأفلاطون)في محاوراته، و(أرسطو)في تحليلاته الأخلاقية، أو المعرفة الإنسانية وردها إلى عناصرها الأولية، أو تحليلا للوجود

---

(١) النصل: السهم. / المعجم الوسيط، جـ٢، صـ٩٢٧.

(٢) يجتز: يقطع / السابق، جـ١، صـ١٢١.

(٣) يراجع: د. محمد مهران رشوان، فلسفة برتراندرسل، صـ٢٦.

(٤) د.عزمي إسلام، فتجنشتاين وفلسفة التحليل، صـ٢٣٠، عالم الفكر، المجلد الثالث، العدد(٤)، بدون.

لبيـان مكوناتـه كماعنـد:(ديكـارت، ولـوك، وهيـوم)، أو تحلـيلا للإطـارات التـي تصب فيها المعرفة، وهى اللغة كما عند:)مور، ورسل، وفتجنشتاين، ورايل).

مما سبق يتبين لنا أن الفلسفة التحليليـة ثورة فكريـة فلسفية قادهـا (مور، ورسل وفتجنشتين) ضد الفلسفات المثاليـة؛ وبـالأخص فلسفة (هيجل)، ونستطيع أن نصـل فـي النهايـة إلـى أن الفلسـفة التحليليـة كـان مركزهـا جامعـة كمبـردج بانجلترا؛ حيث أنشأها زعماؤها: (مور ورسل)، ثم تبعهمـا (فتجنشتين)، ثم نجد الفلاسفة التحليليين العلاجيين الذين عملوا علـى تطوير فكرة (فتجنشتين) فـي أن طريقـة تنـاول الفيلسـوف لمشكلة مـا تشبه طريقـة علاج مـرض مـن الأمـراض، واجتمـع هـؤلاء تحـت مسـمى مدرسـة كمبـردج، ثـم ينتهـي التحليـل بفلاسـفة اللغـة العادية في أكسفورد، وترعرع هذا الاتجـاه فـي أكسفورد بعد وفـاة (فتجنشتين)، وانتقال مركز الاهتمام الفلسفي من كمبردج إلـى أكسفورد تحت زعامـة (رايل، وستروصن)، وفيما يلي الحديث عن اتجاههم في العلاقة بين العقل والجسد .

المبحث الثاني
اتجاهات الفلاسفة التحليليين في حديثهم عن العلاقة بين العقل(١) والجسد

---

(١) إن هذا البحث سيضفى على دراسة النفس طابعا معرفيا جديدا، من بين ذلك أن مشكلة النفس ستطرح هنا ضمن ما يسمى بـ (العقل)؛ فكان يصطلح عليها أحيانا بالعقل، وفي أحيان أخرى بالفكر، أو الوعي، أو الروح؛ فأصبحنا في هذا البحث نتناول موضوع العقل وعلاقته بالمادة، أو الجسد، ومن ثم من الممكن أن نعبر عن النفس بالعقل، أو الروح؛ هذا إضافة إلى ما يسمى بالشعور؛ فالحالات النفسية هى الحالات الشعورية.

- ومن ثم فهناك فريق من العلماء يسوي بين هذه المصطلحات: (النفس، الروح، والعقل)، من بين هؤلاء الإمام الغزالي في إحدى أقواله قائلا:"ونحن إذا أطلقنا في هذا الكتاب لفظ النفس، والروح، القلب، والعقل، فنريد به النفس الإنسانية التي هى محل المعقولات . / الغزالي، معارج القدس في مدراج معرفة النفس، صـ ١٨، دار الآفاق الجديدة – بيروت، ط الثانية، ١٩٧٥م.
- وكذلك الفيلسوف (ديكارت) في أحد عباراته يسوي بين الروح، والنفس، والعقل، والذهن قائلا:" أنا كائن، وأنا موجود: هذا أمر يقيني، ولكن إلى متى؟ أنا موجود ما دمت أفكر؛ فقد يحصل أني متى انقطعت عن التفكير تماما انقطعت عن الوجود بتاتا، لا أسلم الآن بشيء ما لم يكن بالضرورة صحيحا:إذن ما أنا على التدقيق إلا شيء مفكر، أي: روح، أو ذهن، أو عقل"./ ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، صـ ٧٣، ترجمة:د. عثمان أمين، مكتبة القاهرة، ١٩٥٦م.
- وقد صار على هذا النهج الفلاسفة التحليليين أمثال (برتراندرسل) حيث كان يطلق على النفس أنها جوهر عقلي، وقد حل العقل عنده محل الروح، وإن كان ينكر أن النفس جوهر مستقل قائم بذاته، موافقا على تصور (هيوم) من كون النفس حزمة من الأفكار، ثم أعلن صراحة أنه موافق على هذا التصور في كتابه:(تحليل العقل)، فالظواهر النفسية عنده أكثر حقيقة من المادة/ يراجع: يراجع:د.محمد عثمان الخشت، العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء، صـ١١٨، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط الأولى٢٠١٠م، أ.م بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، صـ٧٨.
- وكذلك (فتجنشتين) في كثير من كتاباته كان يستعيض عن لفظ النفس بالعقل، أو الروح، فلقد فكر (فتجنشتين) بأن هذه الأطروحة تعتمد على الافتراض القائل بأنه: يمكن أن يكون للمرء معرفة مباشرة لنفسه الخاصة، تلك المعرفة التي هى منطقيا سابقة لمعرفة كل الأمورالأخرى؛ فلولم تكن لدينا ملكة الاستبطان ؛ فإن الفصل الديكارتي بين البدن والنفس يصبح خياليا، ولا يعود للقضية أي سبب للوجود./ يراجع: تشارلز فيرست،

إزاء هذا الموقف الذي لم يحسد عليه الفلاسفة الثنائيون، وغيرهم من فلاسفة العصر الحديث حاول بعض الفلاسفة التحليليين المعاصرين تقديم صياغة جديدة للمشكلة.

فهذا (برتراندرسل) الذي اتجه نحو مشكلات الفلسفة التقليدية، وخصوصا مسائل: المعرفة، والعقل، والمادة، ثم مسائل اللغة، والمعنى فيما بعد، وكان كتابه المعروف: (مشكلات فلسفية) سنة (١٩١٢م) نقطة انطلاقة في هذا الاتجاه الجديد، وعلى الرغم من أن هذا الكتاب يعد من خيرة المداخل الفلسفية التي كتبت حتى الآن؛ إلا أن موقف (رسل) فيه لم يكن سوى موقف الفيلسوف المحافظ الذي يسلم بوجود الكليات[١] على طريقة (أفلاطون)، ويقف من مشكلات الذات، والموضوع موقف الناقد الذي يكاد يأخذ بوجهة نظر الحس المشترك، أو الإدراك النظري، ولكن (رسل) لم يلبث أن طلق هذا الاتجاه المحافظ في الفلسفة كما يظهر من كتابه الذي ظهر عام (١٩١٤م) تحت عنوان:(معرفتنا بالعالم الخارجي)، ففي هذا الكتاب نراه يصطنع منهجا جديدا قوامه الاستعانة بنتائج

الدماغ والفكر، صـ٣١ ترجمة:د. محمود سيد رصاص، دار المعرفة، دمشق، ط: الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.

- وهذا (جلبرت رايل) عبر في إحدى كتابه الموسوم طبيعة العقل قائلا: (كل عقل نفس خالدة). / يراجع:Ryle,Gilbert,ConceptOfMind,TheMayllowerPress,Oxford (٣٧):١٩٤٩,P,نقلا عن: جون سيرل، العقل مدخل وجيز، صـ١٩.

كذلك نشر جلبرت رايل عام (١٩٥٩م) كتاب بعنوان: (التصور المجرد للنفس) عالج فيه (رايل) عملية التعارض بين النفس والبدن؛ حيث بين (رايل) إن كلمة النفس، وكذلك المصطلحات الأخرى الخاصة بالوقائع الذهنية هى نوع مختلف عن تلك التي تنطبق على الأشياء المادية./ يراجع: تشارلز فيرست، الدماغ والفكر، صـ٢٩، وراجع في هذا المعنى: د. إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، صـ٢٤٩، ٢٥٠، دار نهضة مصر، ط الأولى ٢٠٠٥م.

ومن ثم يتضح لنا استعمال الفلاسفة التحليليين هذه المصطلحات بمعنى واحد، حيث اصطبغت اشكالية العلاقة بين العقل والجسد في الفلسفة المعاصرة، وطرحت بمسميات منها: إشكالية العلاقة بين النفس والجسد.

(١) الكليات:"مكونات تصورية بعيدة عن الواقع". فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، جـ٨، صـ٦٣٦.

العلوم المختلفة قبل الإقدام على إعلان أي رأي بصدد أية مشكلة فلسفية، كما نراه في الوقت نفسه يصطنع (نصل وليم أوكام) وهو المبدأ الذي يقضي بعدم الإكثار من الكائنات دون أدنى ما حاجة تدعو إلى ذلك؛ بحيث لا يضيف الباحث من عنده ما لا تقضيه ضرورة افتراض وجوده[١].

وهكذا استطاع (رسل) أن يقدم لنا فلسفة واقعية جديدة قوامها القول بضرب من الهيولى المحايدة، ومضمون هذه النظرية أن: الوجود لا يمكن تفسيره بمبدأ المادة، ولا بمبدأ العقل؛ وإنما أساسها مبدأ واحدي محايد لا هو مادي، ولا هو عقلي تخرج عنه المادة، حيث يرفض (برتراندرسل) قسمة الإنسان إلى جانبين عقل، وجسم، ويرد الجانبين معا إلى هيولى محايدة يتفرع عنها الجانبان معا[٢].

هذا ويطلق (كارل بوبر) على هذه النظرية اسم (نظرية التوازي اللغوي) قائلا: ثمة نظرية أخرى تتجنب التفاعل هى نظرية اللغتين، ووفقا لهذة النظرية ليس ثمة غير عالم واحد، نعامله كشيء فيزيائي، وكشيء عقلي، حيث تضع هذه النظرية لغتين، أو نسقين لغويين، أو طريقتين في الحديث عن الواقع، وهذا يشير إلى العلاقة الوثيقة بين التوازي اللغوي، والتوازي الأبستمولوجي، ومن ثم فهذه النظرية تنادي باستحالة التفاعل، حيث يميل موقف الاتجاه اللغوي بحل مشكلة العلاقة بين العقل والجسد إلى البعد عن مذهب التفاعل المثبت في زمن (ديكارت)[٣].

وفي عام (١٩١٩م) عاد (برتراندراسل) إلى دراسة بعض مشكلات الفلسفة من جديد بعد توقفه هنينة بسبب الحروب العظمى الذي حدثت آنذاك،

---

(١) يراجع: د.زكريا ابراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، صـ٢٠٧، ٢٠٨، مكتبة مصر، القاهرة ط الأولى ١٩٦٨م.

(٢) يراجع: زكي نجيب محمود، برتراندرسل، صـ ٩٦، دار المعارف، مصر، ط: الثانية، بدون رقم، عبد المنعم الحفني المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، صـ٩٢٣، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط الثالثة٢٠٠٠م، د. حربي عباس، الفلسفة(مقدماتها- مباحثها- قضاياها)، صـ١٧٩، دار المعرفة، ط ٢٠١٦م، د. محمد عثمان الخشت، صراع المادة والروح، صـ ١١٩، ١٢٠بتصرف، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ط: ٢٠١٧م.

(٣) يراجع: كارل بوبر، النفس ودماغها، صـ٣٠٩، ترجمة:د.عادل مصطفى، رؤية للنشر، القاهرة، ط: الأولى ٢٠١٢م.

وبعد أن وضعت الحرب أوزارها قدم لنا عام (١٩٢١م) كتاب: (تحليل العقل)، وهو الكتاب الذي حاول فيه أن يهدم النظرية التقليدية القائلة بوجود جوهر عقلي قائم بذاته، أو وعي منفصل مستقل يكمن فيما وراء المدركات الحسية، لكي يرجع شتى العمليات الذهنية (بما فيها الإدراك الحسي، والتذكر، والإدراك العقلي) إلى مجموعة من الحوادث التي هى آن واحد طبيعية، ونفسية، وكان (رسل) قد ألقى بعض المحاضرات عن المنطق، والمعرفة جمعها في كتاب واحد بعنوان:(الذرية المنطقية)، وهذا الكتاب يستند إلى نظرية (رسل) في العلاقات الخارجية، كما أنه يكشف عن نزعته التعددية[1] [2].

مما سبق يتضح تعدد اتجاهات (رسل) في معالجته لمشكلة العلاقة بين

---

(١) من يقول بالتعددية يقول بأن: العالم مكون من ذرات ربما كانت لا نهائية في عددها مستقلة عن بعضها البعض، وترتبط فيما بينها علاقات خارجية، ولكنه في وقت لاحق غير رأيه وقال بما سماه بالذرية المنطقية، حيث كان (رسل) في البداية يرى أن القول بوجود موضوع المعرفة وجودا موضوعيا هو أسلم طريق لتفسير المعطيات الحسية، ولكنه غير من رأيه فيما بعد وتحول إلى الذرية المنطقية، والتي تقول بأن العالم يتكون ليس من موضوعات أو أشياء، بل من معطيات حسية تترابط فيما بينها منطقيا. يراجع:أ.م.بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، صـ ٧٦، ٧٧.

- وهذه النظرية: (الذرية المنطقية) هى وجهة نظر (رسل) الميتافيزيقية في العالم، والأساس الذي استند عليه بخصوص هذه النظرية هو: (فرق تسد)، بمعنى قسم الشيء إلى أجزاء تصل إلى معرفة أوضح عنه، ومن هنا فقد كان جل هم (رسل) دائما أبدا هو الوصول إلى أقل عدد ممكن من الفروض من أجل تفسير الحقيقة في خطوطها العريضة، وليس (نصل أوكام) سوى تعبير عن إيمان (رسل) بضرورة الوصول إلى أقل عدد ممكن من الأفكار الأولية البسيطة؛ من أجل الاستعانة بها في فهم شتى الأفكار المركبة المعقدة، فإذا أضفنا إلى ذلك اعتقاد (رسل) الراسخ بأن العالم متعدد، وأن العلاقات القائمة بين الأشياء واقعية على العكس مما ذهبت إليه الفلسفات المثالية عموما، والفلسفات الهيجلية خصوصا، أمكننا أن نفهم لماذا ثار (رسل) على النزعة الواحدية، ولماذا ذهب إلى القول بأن العالم مكون من عدد من الكائنات المختلفة، ولكن ماذا عسى أن تكون طبيعة هذه الكائنات؟ هذا ما يجيب عنه (رسل) قائلا: إنها وقائع ذرية، والواقعة الذرية إنما تتكون من جزئي منعوت بصفة ما من الصفات، كأن تقول مثلا: هذا أبيض. / يراجع: د. إبراهيم زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، صـ٢٢٤، ٢٢٥.

(٢) يراجع: د.زكريا ابراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، صـ٢٠٨.

المادة والعقل، حيث يظهر لنا اتجاه التعددي من خلال ما سماه بالذرية المنطقية،، كما اتجه إلى نظريته الشهيرة (الواحدية المحايدة) التي هى لا مادة، ولا عقل، بل مجموعة من الأحداث؛ إن دل هذا على شيء فإنما يدل على تنوع المراحل التي مر بها (رسل) في تطوره الفلسفي.، فقد كان سمته العامة في فكره هو إدخال الكثير من التعديلات على العديد من آرائه في المعرفة، والذهن، والعالم الخارجي، آية ذلك ما ذكرت من تطور اتجاهه في حديثه عن علاقة الذهن، أو العقل بالمادة.

ومن النظريات المفسرة أيضا لطبيعة العلاقة عند الفلاسفة التحليليين:(النظرية السلوكية الفلسفية) وهى نظرية تجريبية، وهنا يظهر اتجاه آخر، وهو الاتجاه التجريبي السلوكي، والنظرية (السلوكية الفلسفية)، والتي تنص على أن الإنسان جسم، وعقل لكن العقل ليس شيئا غريبا على طبيعة الجسم داخلا فيه؛ وإنما هو مجموع قدراتنا على السلوك بنماذج معينة، أو استمداد لها، وهذه النظرية تتلخص في فكر (جلبرت رايل)٠

وبجانب النظريات السابقة هناك نظرية تدعى(نظرية الشخص)، قد يكون ساغها عدة فلاسفة من ذوي الاتجاهات الفلسفية المختلفة؛ لكنا نشير هنا إلى الصياغة التي قدمها (ستروصن)، وخلاصة النظرية: أنك إذا بدأت في دراستك لطبيعة الإنسان، وحياته الشعورية ببحث في تصور النفس متميزة عن الجسد في طبيعتها، وأنها هى ماهية الإنسان؛ إذا بدأت بهذه الطريقة فلن تجد حلا لمشكلات الثنائية، ووحدة النفس، وجوهريتها، واتصالها بالجسد، يقترح (ستروصن) أن نبدأ البحث بتصور الإنسان الفرد في الواقع التجريبي تصورا أوليا بسيطا لا يمكن تحليله إلى نفس، وجسد يتميز كل منهما عن الآخر؛ بل إن تصوري للنفس والجسد تصوران تابعان له مشتقان منه، نعم الإنسان شيء واحد وحدة مطلقة في عالم الواقع التجريبي لا يمكنك فصل نفسه عن جسده فصلا تجريبيا؛ لكن (ستروصن) يضيف أنه لا يمكنك فصل النفس عن الجسد حتى من حيث التصور، تصور الإنسان كائن واحد تعتمد عليه حالات نفسية، وعقلية، كما تعتمد عليه أيضا أوصاف مادية جسمية، ولا تسأل كيف ارتبطت الحالات النفسية، والعقلية بالإنسان؛ فذلك واقع الإنسان، أو واقع الخبرة الممكنة؛ وإلا فالسؤال لا جواب له، وسوف يكون مثل السؤال كيف اجتمعت الحمرة،

والاستدارة في التفاحة، وكيف تكونت الذرة من نواة، وإلكترونات وهكذا، وتصور الإنسان على هذا النحو يحل مشكلات عدة؛ لأنه يجعل الإنسان كائنا ماديا فريد لا تخضع حالاته النفسية لقوانين العلوم التجريبية؛ وإنما به وعي ذاتي، وله خصوصية حياته العقلية، وله قدرة على الاستبطان، ولا بأس من إدخال تصور السلوك لمعرفة الحالات النفسية الأخرى[١].

وفي الحقيقية ليست هذه النظرية جديدة كل الجدة، فقد بدأها (فتجنشتين) حين قال:إن الشخص هو النموذج الأصيل للحديث عن حالات النفس، وحوادث العقل، ليبعد عن الإنسان أنه آلة، وأن الآلة يمكنها أن تفكر، وبدأ بها أيضا(رايل) حين قال: إن الإنسان ليس بدنا يركبه عقل، ولكنه إنسان، وذلك تحصيل حاصل جدير بأن نتذكره أحيانا؛ لكن هذان الفيلسوفان لم يتعمقا في التصور البسيط الأولي للإنسان، وجاء (ستروصن) ليقوم بهذا التعميق[٢].

مما سبق يتضح إذن تعدد وجهات نظر الفلاسفة المعاصرين في اتجاهاتهم في حل مشكلة العلاقة بين العقل والجسد، فنجد النظرية الواحدية المحايدة المتمثلة في فكر (رسل)، والنظرية السلوكية السيكولوجية المتمثلة في فكر (فتجنشتين)، ونظرية الشخص المتمثلة في فكر (ستروصن)، والنظرية السلوكية الفلسفية التحليلية المتمثلة في فكر (رايل) .

هذا وقد انعكست ازدواجية العقل، والجسد في الفجوة التي تفصل العقل من فلسفة المادة، وذلك تحت تأثير الفلاسفة التحليليين خاصة (فتجنشتين)؛ فغالبا ما يجرى النظر إلى فلسفة العقل الحالية بوصفها فرعا من فلسفة اللغة؛ وبالتالي بوصفها غريبة تماما عن فلسفة المادة، ونتيجة هذا التفريع هى أن مجموعة من المشكلات الفلسفية المهمة لا تتم معالجتها بطريقة مثمرة على سبيل المثال، كيف يمكن أن نتحقق مما إذا كان الكون عقليا، في غياب مفاهيم دقيقة عن المادة[٣].

---

(١) يراجع:د.محمود فهمي زيدان، في النفس والجسد، صـ٢١٩، ٢٢٠، جامعة الأسكندرية، دار الجامعات المصرية، بدون طبعة

(٢) السابق، صـ٢٢٠.

(٣) يراجع: ماريو بونجي، المادة والعقل، صـ٦٢، ٦٣بتصرف، ترجمة: د. صلاح إسماعيل، المركز القومي للترجمة، ط: ٢٠١٩م.

تعقيب:

على الرغم من الخطر الذي شكلته هذه المدرسة على الفكر آنذاك؛ لكنها قد لعبت دورا مهما في تاريخ الفكر، وضمت إليها أسماء من أكبر المشتغليين بالعلوم والفلسفات آنذاك، وعلى الرغم من ذلك فقد وقفت على بعض النقاط التي أخذها العلماء عليهم، ومنها:

(١) قد عاب البعض من العلماء على الفلاسفة التحليليين طريقتهم في تفتيت المشكلات الكبيرة لمعالجتها جزءا جزءا؛ إذ إن الفلسفة التحليلية بطريقتها هذه تفتح على الدوام تفاصيل فرعية، وهذه الفروع تؤدي إلى فروع أخرى للفروع وهكذا، ويظل التحليل ينتشر، ويتسع حتى يمتد إلى أكثر الألفاظ، والقضايا شيوعا؛ فكثيرا ما يحدث أن تنسى المشكلة الأصلية في غمار هذه التفاصيل؛ ومن ثم يفقد ذهنه صلته بالمشكلة من حيث هى مشكلة فلسفية أصيلة، ويتكون لديه (أي لدى الفيلسوف التحليلي) عادة جديدة، وغاية جديدة هى التحليل لأجل التحليل[١].

(٢) كان من نتيجة اتباع منهج التحليل اللغوي أن انتهت الدراسات إلى وضع حاجز بين الفكر، والواقع، وجعلت الفكر يتقوقع في مجال ضيق، وبعيد كل البعد عن الواقع الطبيعي للإنسان.

(٣) استعمالاتهم للغة رجل الشارع العادي، حيث يذكر الدكتور (فؤاد زكريا) أن (هربت ماركيوز)[٢] لاحظ وجود تقارب بين لغة فلاسفة التحليل اللغوي، ولغة رجل الشارع العادي، فلغة كل منهما تستبعد منذ البداية المفردات الميتافيزيقية، والأفكار التي تناهض الامتثال للواقع؛ غير

---

(١) يراجع: د. محمد مهران رشوان، فلسفة برتراندرسل، صـ١٦، د. فؤاد زكريا، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، صـ١٣، دار الوفاء، الأسكندرية ط: الأولى: ٢٠٠٥م.

(٢) هربت ماركيوز:فيلسوف ومفكر ألماني أمريكي، ولد في برلين عام (١٨٩٨م)، لوالدين يهوديين، درس الفلسفة في جامعة: (برلين)، ثم في جامعة (فرايبورج) على الفيلسوف الألماني (هيدجر)، حصل من هذه الجامعة الأخيرة على الدكتوراه في الفلسفة، من مؤلفاته: في الفلسفة العينية، الوجود =والزمان، توفي عام (١٩٧٩م). / يراجع: يراجع: د. فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، صـ٦وما بعدها باختصار، دار الوفاء، الأسكندرية، ط: الأولى عام ٢٠٠٥م.

أن الفلسفة التحليلية كفكر إيجابي تستهدف تبرير الواقع القائم، إنها تقمع في لغتها، ومقولاتها ما هو مقموع باستمرار في عالم السلوك الاجتماعي المخاطب، ويشير (ماركيوز) إلى أن الكلمات الدارجة لا تخفي الحقيقة دائما؛ بل كثيرا ما تكشف من خلال بساطتها عن حقيقة زيف العالم القائم؛ وبهذا فإن النزعة الوضعية في الفلسفة التحليلية تقضي على كل أمل في تجاوز ما هو قائم؛ فعلى الرغم من تحليلاتها لكل من لغة العلم، واللغة الدارجة لا تتعرض لإشكاليات الواقع الفعلية نهائيا[١]، فالفلسفة التحليلية فلسفة لا تعترف بالعلو، أو التجاوز، هى فلسفة تعترف ضمنا بكل ما هو قائم، وبكل ما هو واقع، لسبب بسيط هو أنها لا تقترب منه، ولا تبذل أدنى جهد من أجل تغييره، بل وتعد ذلك خروجا عن مهمة الفلسفة التي تقتصر في رأيها على تحليل العبارات، دون أن تتعرض لمضمون الفكر، ولمشكلاته الفعلية من قريب أو بعيد[٢].

(٤) إن أصحاب الفلسفة التحليلية اختاروا منطقة الوجود اللفظي، وتحليل اللغة ليمارسوا فيها نشاطهم الفلسفي، وهذه المنطقة مهما قيل في أهميتها؛ فإنها ستظل دائما منطقة على هامش الوجود؛ ومن ثم فإنها ستظل قاصرة عن الإحاطة بالوجود العام الذي ينبغي أن يضعه الفيلسوف دائما أمامه، باعتبار أنه يمثل البحث الرئيسي له[٣]، وهكذا نرى أن الفلسفة قد أصبحت على يد رجال المدرسة التحليلية تكتفي بالاحتماء في منطقة هامشية في منطقة اللغة، أو منطقة الوجود اللفظي، وتقتصر مهمتها فقط على التحليل اللغوي، بدلا من أن تتناول مشاكل الوجود الواقعي[٤].

(٥) إن ادعاءهم بأن مشكلة الثنائية ترجع إلى اللغة، وأنه يجب تحليل الألفاظ، وتحديد مفهوماتها أولا على ضوء الواقع، وما دام الواقع في ـ نظرهم ـ لا يوجد فيه ما يسمى بالمعقول، أو الذات، أو الأنا؛ فتكون هذه

---

(١) يراجع: د. إبراهيم مصطفى إبراهيم، نقد المذاهب المعاصرة، صـ٨٤.

(٢) يراجع: د. فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، صـ٢٣.

(٣) يراجع: د. يحى هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، صـ٧٣، دار الثقافة، القاهرة، ط: التاسعة١٩٧٥م.

(٤) يراجع: د. يحى هويدي، قصة الفلسفة الغربية، صـ١٥٠.

ألفاظ لا محتوى لها؛ وإنما اصطنعها الفلاسفة بطريقة تعسفية، ولم يفطنوا إلى أنها لا تشير، أوتدل على أي شيء موجود، هذا الادعاء - ينطوي على قدر كبير من التبسيط المخل، والسطحية المغرقة، والسذاجة التي تسقط من حسابها - عن عمد - تاريخ الفكر الفلسفي، ومشكلاته الحيوية؛ بل لعل أصحاب هذا الرأي يعكسون وضع المشكلة إن هروبا، أو تجاهلا؛ فليست اللغة سوى رموز، أو إشارات تعاقدية اصطلاحية استخدمها الإنسان للدلالة على ما يجول بخاطره من أفكار، أو ما يعلق بذهنه من انطباعات عن العالم الخارجي؛ فالفكر إذن يتقدم على اللغة، وإذا عجزت اللغة عن أن تحيط بكل ما يجول بالفكر - وهذا يحدث باستمرار - فهذا التقصير إنما يرجع إلى عجز اللغة عن مسايرة الفكر وذبذباته؛ فإذا أردنا إعادة النظر بطريقة شاملة في معارفنا بطريقة نقدية ممحصة؛ فيجب أن نبدأ بالفكر نزولا إلى اللغة، وليس العكس كما يفعلون فنصحح اللغة اعتمادا على الفكر[١].

ولسنا بحاجة إلى دحض دعاوى هؤلاء الوضعيين المنطقيين الذين استهواهم التحليل؛ فأغرقوا فيه حتى عصفوا بحقيقة الموجودات، وتوهموا أن اللفظ وحده يمكن أن يحمل سمة الوجود الواقعي؛ فقد تكفل (برجسون)[٢] بالرد الحاسم على ما يشبه هذه الاتجاهات حينما ميز بين الانفعالات البسيطة،

---

(١) يراجع: د. محمد علي أبوريان، الفلسفة ومباحثها، صـ٢١١، دار المعرفة الجامعية، ط الرابعة سنة ٢٠١٣م.

(٢) هنري لوي برجسون، فيلسوف يهودي فرنسي، نزحت (هاجرت)أسرته من انجلترا، أهم ممثلي المدرسة الفلسفية الحيوية، ولد عام (١٨٥٩م)، وكان تلميذا لـ (إميل بوترو)، من مؤلفاته:التطور الخالق، المادة والذاكرة، حصل على شهادة الدكتوراه عن أطروحته الموسومة: (بحث في المعطيات المباشرة للوعي)عام (١٨٨٩م)، نال جائزة نوبل للآداب عام(١٩٢٧م)توفي بـ(باريس)عام (١٩٤١م)./يراجع: هنري برجسون، بحث في المعطيات المباشرةللوعي، صـ ١٥، ١٦، ترجمة:د. الحسين الزاوي، مراجعة:المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط: ٢٠٠٩م، جوناثان ري، وج.أو. أرمسون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، صـ ١١٣، ترجمة: فؤاد كامل وآخرون، دار القلم، بيروت، لبنان، بدون طبعة، أ . م بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوربا، صـ ١٤٣، د. عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة جـ ١، صـ ٢٧٦.

والعميقة، وأثبت أن المقاييس الكمية، ومنها اللغة إذا استطاعت أن تقيس النوع الأول من الانفعال؛ فإنها تعجز تماما عن قياس الانفعالات العميقة، وسبر أغوار النفس؛ بل إن اللغة كثيرا ما تعجز عن التعبير عن حالات الوجد الصوفية؛ أفيكون معنى هذا بحسب تفكيرهم أن نرفض التسليم بوجود هذه الانفعالات العميقة، وقد تحقق علماء النفس من وجودها، ما دامت اللغة لا يمكن أن تحتملها، أو أنه لا توجد ألفاظ لوصفها؟ أو أنها ليست موضوع إدراك حسي ظاهر؟[١].

أخيرا: هؤلاء هم رواد حركة التحليل الفلسفي الذين يرجع إليهم الفضل في وضع أسس هذه الحركة، وإقامة دعائمها، ومن هؤلاء الرواد تصدر جميع الاتجاهات المعاصرة، كما تعلمنا عند دراسة، وقراءة الفلسفة أن لكل مذهب روادا قاموا بأعباء شرحه، وتبسيطه، ومحاولة إثبات صحته بالأدلة، والبراهين، والأمثلة، والشرح، والتفسير، بل وأحيانا عن طريق بيان ما في المذاهب الأخرى من تهافت، وضعف، وهذا نراه في كل علم من العلوم؛ من هذا المنطلق سوف أقوم بإلقاء الضوء على بعض رواد فلسفة التحليل المشهورين، وذلك من خلال الحديث عن نظرياتهم في العقل والجسد، كما أنوه إلى أن عقم الحلول التي توصل إليها هؤلاء الفلاسفة السابقون من قبل قد دفعت العديد من العلماء المعاصرين إلى البحث عن حلول أشمل وأكثر إقناعا، فهل حالف التحليليون وعلى رأسهم (رسل) النجاح في حديثهم عن الصلة بين الجواهر، وهل نجح في تفسيره من خلال نظريته الموسومة بـ (الواحدية المحايدة) في إقناعنا بأنها الحل الأمثل، هذا ما سوف نتعرف عليه من خلال المبحث القادم.

---

(١) السابق، صـ٢١٢.

الفصل الثانـي

إشكالية العلاقة بين المادة والعقل في فكر برتراندرسل

ويشتمل على مبحثيين:

المبحـث الأول: برتراندرسل وإسهاماته في نظرية المعرفة من خـلال حديثه عن المادة والعقل.

المبحث الثاني: آراء رسل في المادة والعقل .

المبحث الأول

برتراندرسل وإسهاماته في نظرية المعرفة من خلال حديثه عن المادة والعقل(١)

بدأ (رسل) حياته الفلسفية مثاليـا، متشبعا بآراء(فرنسيس هربرت برادلـي) الذي قرأ لـه بشغف، وأعجب بـه أكثر من إعجابـه بـأي فيلسوف آخر معاصر، وظل لبضع سنوات واحدا من تلاميذه، وكان يتمنى لو بقى مثاليا؛ فقد كانت متعة مدهشـة أن يجعل الإنسـان نفسـه يعتقد بـأن الزمـان، والمكـان غير حقيقيين، وأن المادة وهم، وأن العالم في الحقيقة لا يحتوي على شيء سوى العقل، وقد قرأ كل مـن:(هيجـل، وكـانط) وكـان إعجابـه بهمـا كبيـرًا؛ إلا أن آرائـه قـد تغيـرت عـام (١٨٩٨م) تحـت تـأثير زميلـه (جـورج مـور)، فـرفض آراء كـل من:(هيجـل، وكـانط)، ووجد نفسـه منسـاقا إلـى مذهب الثنـائي التعددي، وهكذا هجر (رسـل)

---

(١) عرف (رسل) الجسم المادي بأنه عبارة عن: مجموعة تضم كل تلك الجوانب المترابطة التي ينظر إليها من خلال الحس العام على أنها آثارها، أو مظاهرها في أماكن مختلفة./ برتراندرسل، تحليل العقل، صـ١١٠، ترجمة: عبد الكريم ناصيف، مكتبة الفكر الجديد، ط: الأولى ٢٠١٦م.

كما عرف المادة بأنها:بناء منطقي يقوم على الأحاسيس، وأن هذه الأحاسيس، ومعطيات الحواس شيء واحد./ ألان وود، برتراندراسل بين الشك والعاطفة، صـ١١٧، ترجمة: رمسيس عوض، دار الأندلس، لبنان ط: ١٩٨٤م.

ـ وعرف العقل: بأنه بناء من الصور الذهنية، والإحساسات. / السابق، صـ١١٩.

ـ وإذا كانت المادة تنطوي على الإحساس، ويتكون العقل من الأشياء الحسية، والذهنية؛ فإن الإحساس عنصر مشترك بين ثنائية المادة، والعقل.

المثالية، وأصبح يعتقد بكل ما لا يعتقد الهيجليون[(١)].

إلا أن (رسل) حين تخلص من المثالية اعتنق المذهب الواقعي، ولو حاولنا تناول مشكلة: العقل، والمادة، والعالم الخارجي في تلك الفترة المبكرة من حياة (رسل) الفلسفية؛ فإننا نلاحظ نوعا من الواقعية الأفلاطونية تسود كتاباته في هذه الفترة، معتقدا أن كل لفظ يرد في عبارة لا بد أن يكون له معنى، وكل ما يمكن أن يكون موضوعا للفكر، أو كل ما يمكن أن يرد في أي قضية صادقة، أو كاذبة، أو ما يمكن أن يعد واحدا سأسميه حدا، ولكل حد كيان أعني هو يكون بمعنى ما، فرجل، ولحظة، وعدد، وغول، أو أي شيء آخر يمكن ذكره بالتحديد هو حد، ونلاحظ هنا أن (رسل) يسلم بوجود هذه الكائنات وجودا مستقلا عن الفكر، فهناك الفكر، أو العقل وهناك موضوعه، وعلى ذلك تكون الموضوعات - أيا كانت - فالعالم الخارجي موجود، والمادة موجودة، ونكون على إدراك مباشر بهذه الموضوعات [(٢)].

ومن ثم يتضح إقرار (رسل) بالثنائية من زاوية أساسية وهى وجود اتجاهين هما: اتجاه المادة، واتجاه العقل.

وبهذا يتضح ابتعاد (رسل) عن المثالية الهيجلية، ودفاعه عن الواقعية المباشرة، وقد أدى تطبيق الموقف التعددي على نظرية المعرفة إلى نتائج مهمة، فقد قاما(مور، ورسل) إلى جانب رفضهما المثالية الهيجلية بالهجوم على المثالية الذاتية الذي انتهى إليها مذهب (باركلي)، ويقول هذا المذهب الأخير إننا لا نستطيع أن نعرف شيئا غير محتويات وعينا أي الأفكار، أما العالم المستقل عن الذوات؛ فإنه بعيد عن أن تناله، أو تصل إليه معرفتنا، ويتهم الواقعيون الجدد هذه النظرية بالوقوع في غلط منطقي ساذج؛ ذلك أن (باركلي) يخلط فيما هو واضح بين معنيين لكلمة الفكرة التي يمكن أن تدل على فعل المعرفة النفسي، كما يمكن أن تدل على موضوع المعرفة، أو المعروف، ومن الظاهر أنه لا حاجة لأن يكون المعروف قائما دائما في الوعي؛ لأنه يوجد خارج الوعي، ومستقلا عن الذات العارفة، وهذا هو الأساس التي تقوم عليه الواقعية المباشرة[(٣)].

---

(١) يراجع: د. محمد مهران، فلسفة برتراندرسل، صـ٣٧، ٣٨.

(٢) السابق، صـ٣٨، ٣٩.

(٣) يراجع: أ. م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، صـ٧٦، ٧٧.

وعلى الرغم من ذلك فإن (رسل) يرى أن المادة رغم وجودها الحقيقي الواقعي ليست موضوعا مباشرا للمعرفة[١] فنحن لا نعرف إلا شيئا واحدا هو معطيات الحواس[٢]؛ ومن ثم جاء كتابه:(مشاكل فلسفية) ليعبر عن تغيرات محددة في آراء (رسل)، حيث يبدأ في هذا الكتاب بسؤال ينطوي على شك فيما

---

(١) آية ذلك ما ذهب إليه (رسل) من تشكيكه في وجود العالم ففي كتابه:(معرفتنا بالعالم الخارجي) يقول: إنه لواضح أن من الممكن ألا يكون ما نسميه بعالم اليقظة سوى كابوس متكرر متردد إلى حد غير عادي، وقد يكون ذلك صحيحا؛ إذ لا يمكن اثبات بطلانه، ومع ذلك فإن أحدا لا يعترف به حقيقة، فهل هناك أي أساس منطقي للقول بأن هذه الإمكانية غير محتملة ؟ ويجيب (رسل) على هذا السؤال بالنفي، وإلى مثل هذه النتيجة ينتهي (رسل) في:(كتابه مشكلات فلسفية) حيث يذهب إلى أن من الممكن من وجهة نظر الفلسفة أن تكون الحياة حلما طويلا متصلا، وهكذا يعترف بأن الفلسفة، والمنطق يعجزان معا، إذا ما اقتصرا على ما لديهما من الوسائل عن استبعاد هذه الإمكانية.

B,Russell,Our Knowkedge of the External World,NewYork, (Norton,co) ١٩٢٩,p:(٩٩،١٠٠).

نقلا عن د. فؤاد زكريا، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، صـ١٦١.

- إن التفنيد المنطقي الحاسم للفكرة القائلة إن الحياة قد تكون حلما متصلا، أو أنه ليس ثمت تمييز قاطع بين الحلم، والواقع هو أن لفظي الحلم، والواقع، أو اليقظة لفظان متضايفان لا يتصور أحدهما بدون الآخر، فمن المستحيل لغويا الكلام عن حلم بلا واقع، ونفس معنى لفظ الحلم مستمد من تقابله مع الواقع، ومن المحال تصور الحلم إلا مغلفا بالواقع ومحاطا به، هذه هى الحقيقة البسيطة التي غابت على مناطقة مثل:(رسل)؛ فإذا كانت تؤدي بنا إلى استرداد ثقتنا بالعالم، الذي لا يمكن أن يكون حلما متصلا، فعندئذ يمكن استخدام معيار الارتباط العلي بعد استبعاد إمكانية كون العالم حلما شاملا، وهكذا فإن ظاهرة الإدراك في حلم، أو الإدراك الخادع ينبغي أن تستخدم لا من أجل نقد المعرفة البشرية، أو التشكيك فيها، بل من أجل دعمها، وتأييدها، طالما أن الكلام عن الحلم، أو الخداع يفترض مقدما وجود الواقع والحقيقة، ومعنى ذلك أن على الفيلسوف حتى قبل أن يتجاوز مرحلة الشك، وحتى قبل أن يصل إلى نقطة بداية يعدها ثابتة راسخة، كالكوجيتو أن يرفض مقدما إمكانية كون العالم حلما متصلا، إذ أن المنطق المجرد يحتم عليه بالأحرى أن يقول: الخداع موجود؛ إذن فالحقيقة موجودة، أو أنا أحلم، إذن فالواقع موجود./ السابق، صـ١٦٥.

(٢) يراجع: أ. م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، صـ٧٧.

كان يسلم به بلا مناقشة، فيتساءل هل هناك أي معرفة في العالم يمكن أن تكون على درجة من اليقين لا يمكن معها لأي عاقل أن يشك فيها؟ وللإجابة عن هذا السؤال تتوالى شكوك (رسل) في وجود المادة، والموضوعات المادية؛ متخذا في ذلك منهجا شبيها بمنهج الشك الديكارتي، ومع أن (رسل) لم يتفق مع (ديكارت) في الحجج التي قدمها؛ إلا أنه على اتفاق معه في وجوب البدء بنقطة ثابتة ينبغي الارتكاز عليها، فيقدم (رسل) العديد من الحجج الأبستمولوجية على أننا لا يمكن أن نكون على معرفة مباشرة بالموضوعات الفيزيقية، فالمنضدة التي هى أمامي الآن لا أستطيع معرفتها معرفة مباشرة بوصفها المنضدة الحقيقية الآن، يقول (رسل): إن كل ثمة منضدة حقيقية ليست هى ما يقع في خبرتنا مباشرة خلال النظر، أو اللمس، فالمنضدة الحقيقية - إن كان ثمة منضدة حقيقية - لا تكون معروفة بطريقة مباشرة على الإطلاق؛ بل يجب أن تكون استدلالا مما نعرفه بطريقة مباشرة[(١)].

نلاحظ هنا أن الموضوعات الفيزيقية التي أقر(رسل) بوجودها في أصول الرياضيات لا تزال موجودة هنا، ولكن لا نكون على معرفة مباشرة بها؛ بل هى مستدل عليها بما نعرفه مباشرة، فماذا يمكن أن يكون هذا الذي نعرفه مباشرة؟ يقول (رسل):على الرغم من أننا نشك في الوجود الفيزيقي للمنضدة؛ فلا يمكن أن نشك في المعطيات الحسية[(٢)] التي تجعلنا نعتقد بوجود المنضدة، فنحن لا نشك ونحن ننظر إلى المنضدة في لون معين، وشكل معين يظهران لنا، ولا نشك ونحن نضغط عليها في إحساس معين بصلابة نختبرها بأنفسنا)، فمعطياتنا الحسية - إذن - هى كل ما نعرفه مباشرة عن المنضدة، ولكن لا يعني هذا أن المنضدة هى المعطيات الحسية، أو أن المعطيات الحسية خواص للمنضدة بشكل مباشر، فكل ما بين المنضدة، والمعطيات الحسية من علاقة؛ إنما هى علاقة العلة بالمعلول، مع أن معرفتنا بالعلة هنا ليست معرفة مباشرة؛ بل معرفة

---

(١) يراجع: د. محمد مهران، فلسفة برتراندرسل، صـ٣٩، ٤٠.

(٢) يعني (رسل) بالمعطيات الحسية:تلك الأشياء التي نعرفها بطريقة مباشرة في الإحساس، كالألوان، والأصوات، أما الإحساس فيعني به: تجربة الوعي المباشر بهذه الأشياء./السابق، صـ٤١.

بالوصف؛ فالمنضدة هنا هى الشيء الفيزيقي الذي يسبب كذا وكذا من الانطباعات، فهذا يصف المنضدة عن طريق المعطيات الحسية، ولكن لا وجود لأي حالة ذهنية نعي بها المنضدة وعيا مباشرا، وكل معرفتنا عنها إنما هى معرفة بالحقائق، أما الشيء الواقعي وهو المنضدة ـ لو تحرينا الدقة ـ فليس معروفا لنا على الإطلاق(١).

أي أن (رسل) ذهب إلى أنه رغم شكنا في الوجود المادي للمنضدة، أو الكرسي ؛ إلا أنه ليس لدنيا السبيل إلى الشك في الحقائق الحسية التي تجعلنا ندرك أن هناك منضدة، أو كرسيا.

حاصل ما سبق أن: قوام الأشياء في العالم الخارجي هو ما تدركه حواسنا منها، ولا يجوز أن نصف طبيعة تلك الأشياء إلا على أساس ما ندركه منها، فما الذي يدركه الإنسان من الأشياء التي تحيط به؟ أمعن النظر في أي شيء تدركه، في هذا الكتاب الذي بين يديك الآن وأنت تقرؤه، تجدك ـ في حقيقة الأمر ـ لا تدرك إلا لمعات من الضوء، لمسات من صلابة، أو ليونة، ومن مجموع تلك اللمعات، وهذه اللمسات يتركب في ذهنك بناء هو الذي تقول عنه إنه كتاب، ومعنى ذلك أن أي شيء هو في الحقيقة سلسلة من أحداث تتلازم، أو تتابع، ونقصد بكلمة أحداث: مجموعة اللمعات اللونية، والنبرات الصوتية، واللمسات وهلم جرا، فهذا القلم، وهذه الشجرة، وهذا النهر إنما هو في سيال دافق من أحداث بالمعنى الذي حددناه لهذه الكلمة، وليس هو بالشيء المتكتل المتجسم الذي يدوم على حالة واحدة، وإنما نحن الذين نكتله، ونجسمه في أذهاننا، ويساعد على ذلك أننا نعطي للشيء اسما معينا، فتوهمنا واحدية الاسم بواحدية المسمى، فانظر مثلا إلى شخص ما تعرفه، ويطلق عليه اسم معين مسجل في شهادة ميلاده، تجدك على وهم بأن هذا الاسم الواحد إنما ينطبق على شخص واحد، لكن أصحيح أن هذا الشخص واحد؟ أم إنه تاريخ من حوادث ظلت تتعاقب عليه منذ ولد إلى أن يجيئه الأجل؟ أكان هذا الشخص رضيعا هو نفسه الشخص وهو شاب هو نفسه الشخص وهو شيخ محطم؟ أكان هذا الشخص معافى هو نفسه الشخص مريضا؟ أكان هذا الشخص جاهلا هو نفسه عالما؟ إنه في كل لحظة على حال

---

(١) نفسه، صـ٤٠، ٤١.

غير حاله في اللحظة التي سبقت، وفي اللحظة التي ستلحق[١].

قد يخيل إليك أنه ثابت على حال واحدة لعجزك عن إدراك التغير البطيء، كما تعجز عن إدراك حركة ظل الجدار وهو يمتد، ولكنه في الحقيقة خط طويل من حوادث، وإن شئت تصويرا واضحا للحالة على حقيقتها، فتعقب صاحبك هذا بتصوير آلة سينيمائية تجد حياته في أي فترة زمنية (شريطا) طويلا من حالات ليست فيها حالة واحدة تشبه تمام الشبه سابقتها، أو لاحقتها، إن كل شيء هو كالنغمة الموسيقية في كونه يعد كائنا واحدا لما بين أجزائه من صلات تربطها، لكنه في الحقيقة ذو أجزاء هى التي تقع في إدراكنا الحسي: لمعات، أو نبرات، أو لمسات، أو غير ذلك من لقطات الحس، وهل كان (رسل) يقول هذا عن حقيقة العالم الخارجي لولا أن علم الفيزياء في عصرنا يرد الأشياء إلى ذرات كل منها مؤلف من كهارب سالبة، وكهارب موجبة؛ أي أنه يردها إلى سلسلة من أحداث ضوئية، أو ما يشبه ذلك؟ لقد فقدت المادة صلابتها، وتجسمها، وتكتلها، فالشيء الواحد لا يكون كله دفعة واحدة، وفي لحظة واحدة، بل هو ـ كما قلنا ـ خيط من حوادث، هو سيرة متصلة، هو تسلسل، هو تاريخ، وصيرورة، وتطور[٢].

وانطلاقا مما سبق يتضح لنا إسهام (رسل) في نظرية المعرفة، ولعلنا نعلم أن اختلاف الرأي في هذا الموضوع كان هو أيضا مدارا رئيسا لاختلاف المذاهب الفلسفية الكبرى، فإذا كان (العقليون) ذهبوا إلى أن العقل هو مصدر المعرفة، وذهب (التجريبيون) إلى أن المعرفة تحصل عن طريق الحواس، (والنقديون) إلى أن المعرفة تأتي من الربط بين العنصرين معا: العقل والحواس، وإذا خطونا إلى (رسل) نجد أن رأيه أن أساس المعرفة هى المعرفة التي تتم باللقطات الحسية، كلمعات الضوء، واللمسات من صلابة، أو ليونة، ومن مجموع هذه اللمعات، واللمسات يتكون في ذهننا هذا الشيء الذي نقول عنه: شجرة، منضدة، كتاب، فهذه المعطيات الحسية، أو اللقطات الحسية بمثابة المادة الخام الأولية لكل معرفة، وعن طريق هذه المواد الخام يستطيع الإنسان أن يبني داخل رأسه بناءات ذهنية هى التي تكون لنا صور الأشياء، ومن ثم نطلق عليها

---

(١) يراجع: د. زكي نجيب محمود، نافذة على فلسفة العصر، صـ١٢١، ١٢٢.

(٢) السابق، صـ١٢٢.

هذه المسميات من شجرة، وكتاب، وقلم، وكل ما سبق لا يعني إلا مجموعة من التركيبات المنطقية التي بنيت في الذهن من المعطى الحسي الأولى.

هذا، وإذا كان (رسل) قد ساير العالم الفيزيقي في تطوره حيث جعل قوام الأشياء في العالم الخارجي هو ما ندركه بحواسنا، ومن ثم رد ذلك إلى محموعة من الأحداث مثلما رد علم الفيزياء الأشياء إلى سلسلة من الأحداث الضوئية، قاصدا من وراء ذلك إعترافه بالمادة حال إدراكها، ولكن إذا ارتضينا منطقه هذا؛ فإننا لا نعرف عن المادة إلا ما تدلنا عليه حواسنا، لا نعرف عنها إلا مجرد مظاهر فحسب لا صلة لها بما عليه الأشياء في الواقع، هذا هو ما قصده (رسل) في كلامه السابق، وتباعا لذلك أنكر الوجود الخارجي للجوهر المادي، ويحيل وجوده إلى مجرد وجوده المحسوس.

هذا، ويعزز (رسل) موقفه السابق، وذلك بتحليله لموضوعات الإدراك قائلا: بأنه ليس ما يمكن أن يسمى موضوعا للمعرفة، بل هناك في نهاية الأمر خطوط، وأشكال لا يمكن بحال أن نسلم بأنها موضوعات جاهزة كتلك التي يقول عنها الغير موضوعات لإدراكهم - فليست المائدة في حقيقة أمرها سوى خطوط، وأشكال مستطيلة، أما الخشب الذي تتكون منه المائدة؛ فإنه ينتهي بعد التحليل إلى ذرات - وهذه الذرات ليست سوى شحنات كهربائية - فأين هو الموضوع المادي المحسوس الذي يعلن استقلال وجوده عن إدراكنا له والذي يصدمنا بماديته، والذي يشعرنا بأنه موضوع له استقلال، وأنه أمر مغاير لنا تماما؟[١].

ولكن لو صح أن الموضوعات الفيزيقية أشياء مستدل عليها، فكيف يتم أي اتصال بين الناس، كيف يمكن أن يتبادل الأفراد المنافع في مجتمعاتهم إذا كان الأمر على هذا النحو، أي بعد أن انحلت الموضوعات إلى لا شيء؛ فكيف نكون على يقين من وجود هذه الموضوعات، ومن ثم يعود (رسل) فيتدارك الأمر؟[٢]، وهنا يبدو (رسل) عاجزا عن تقديم دليل مقنع لإثبات ذلك، فيلجأ إلى اعتقاد الحس المشترك في وجودها، فيرى أن اعتقادنا بوجود عالم مادي مستقل عنا إنما هو اعتقاد غريزي، فنحن نجد هذا الاعتقاد مغروسا في نفوسنا عندما نبدأ عملية

---

(١) يراجع: د. محمد علي أبو ريان، الفلسفة ومباحثها، صـ٤٦.

(٢) السابق، صـ٤٧.

التأمل، إن هذا الاعتقاد ـ فيما يرى ـ لا يقود إلى أي صعوبات ـ بل بالعكس ـ يجعل فكرتنا عن الخبرات مبسطة، ومنسقة، ولا يرى أي سبب يدعو إلى رفضه، أما عن طبيعة المادة، والموضوعات الفيزيقية المستدل عليها من المعطيات الحسية فلا يقدم لنا (رسل) شيئا نستطيع به أن نعرف شيئا عن طبيعتها، ويبدو وهو يتحدث عن طبيعة الشيء المادي ـ لا أدريا ـ، ولكن على الرغم من اللاأدرية المتعلقة بطبيعة المادة، فهى ليست مثل الشيء في ذاته الذي قال به (كانط) ما دامت استدلالا فما نعرفه بشكل مباشر وهو المعطيات الحسية؛ فحينما أرى لونا يكون لدينا إحساس باللون، أما اللون نفسه فهو معطي حسي، وليس إحساسا، كما يطلق (رسل) على المنضدة الحقيقية ـ إن كان ثمة منضدة ـ اسم موضوع فيزيقي، كما يطلق على الموضوعات الفيزيقية في مجموعها اسم مادة[١].

أي أن (رسل) ذهب إلى أن الاعتقاد الغريزي هو الذي ينقذه من تلك الدوامة العدمية، وهو الذي يأخذ بيده إلى أن يعترف بوجود الموضوعات، فعلى الرغم من أنه فشل في إثبات وجود هذه الموضوعات فلسفيا وعلميا؛ إلا أنه يعود فيسلم بها لهذا الاعتقاد الغريزي الذي يوجد فينا؛ لكي يمنحنا القدرة على العيش، وعلى الحياة، والتعامل مع الآخرين، وشبيه بهذا الموقف موقف المدرسة الانجليزية؛ حيث كانوا يلجأون إلى مثل هذه الصيغ؛ لكي يفسروا قيام العلاقات الاجتماعية، ولكي يبرروا حياة الإنسان، ووجوده، وعلى أية حال فإن دعاة التحليل المنطقي؛ إنما يتفقون مع التجريبيين في القول بأن الميتافيزيقا خرافة، وأن لا موضوع لها ـ وأنها لا يمكن أن تقوم على أساس منطقي سليم[٢].

ومن ثم يتضح لنا أن (رسل) أراد أن يبين أنه يقر بوجود المادة ولكن لا تكون معرفتنا لها معرفة مباشرة، بل هى مستدل عليها بما نعرفه مباشرة عن طريق المعطيات الحسية، ولست أدري إذن ما الفرق بينه وبين (باركلي) حتى يدحض مثاليته؛ فكلاهما أنكر الموقف الطبيعي لوجود المادة، فإذا كان (باركلي) نفى وجود المادة في العالم، ونفى أن يكون للعالم المادي وجود مستقل عن العقل الذي يدركه بمعنى أن كل هذا العالم بكل الأشياء التي فيه هو موجود؛ لكن ليس

---

(١) يراجع: د. محمد مهران، فلسفة برتراندرسل، صـ٤١.

(٢) يراجع: د. محمد علي أبو ريان، الفلسفة ومباحثها، صـ٤٧.

كواقع مادي؛ وإنما كأفكار في العقل، هو موجود في الذهن فقط؛ يعني الأشياء التي تدركها حواسنا هى فعلا موجودة؛ لكنها ليست أشياء مادية؛ بل هى أفكار تدرك بالعقل؛ وعندما يتوقف هذا الإدراك فلن يكون لهذه الأشياء من وجود؛ فمثلا المنضدة التي أمامي هى موجودة الآن فقط؛ لأنني أنظر إليها؛ لأنني ألمسها بيدي؛ لأن حواسي تدركها، وعندما ينتهي إدراكي الحسي هذا كأن أغادر الغرفة مثلا؛ فلن يعود لهذه المنضدة من وجود، فكذلك (رسل) يرى أن المادة رغم وجودها الحقيقي الواقعي ليست موضوعا مباشرا للمعرفة؛ فنحن لا نعرف إلا شيئا واحدا هو معطيات الحواس، فأنا أرى أن النتيجة واحدة لكليهما، وهى إنكار الموقف الطبيعي للمادة، وكأن بـ (رسل) يقول لنا إن الوجود عنده ليس هو الوجود العام، بل الوجود المنطقي الذي أراد أن يحصر الفلسفة كلها فيه، والنتيجة الطبيعة لهذه النظرة أن تلوذ الفلسفة بالوجود الوحيد الذي تطمئن إليه وهو الوجود المنطقي.

أي أن (رسل) قام باستبدال مبدأ البناء المنطقي محل مبدأ الاستدلال، باعتبار أن الموضوعات المادية كان مستدل عليها من المعطيات الحسية، وبوجود هذا المبدأ أصبحت هذه الأشياء المادية مبنية من المعطيات الحسية، ومن ثم لدينا إذن العقل، والمادة، وأدخل عليهما عنصر البناء المنطقي.

ومن هذا المنطلق فالفلاسفة التحليليون قد رأوا أنه لم يعد من حق الفلسفة، ولا الفلاسفة أن يصدروا أحكاما على الواقع، واقع الأشياء المادية، وواقع الأشخاص، وواقع الوجود ككل، وأصبحت وظيفة الفلسفة عندهم محصورة فقط في توضيح ما نعرفه من قبل، وذلك لاعتقادهم بأن المشكلات الفلسفية لا تنتج إلا من الخلط، وسوء الفهم عند الفلاسفة التأمليين، وهذا التوضيح لمعارفنا السابقة هو الذي يقصده فلاسفة الوجود اللفظي من قولهم بأن الفلسفة أصبحت تحليلية، بأن المنهج الوحيد الذي ينبغي على الفلاسفة أن يتبعوه هو المنهج التحليلي، والتحليل هنا هو تحليل التصورات، أو هو بالأحرى تحليل اللغة التي نعبر بها عن تلك التصورات[١].

ولا شك أن هذه النظرية التي قدمها لنا (رسل) عن وجود الشيء المادي قد

---

(١) يراجع: ديحى هويدي، قصة الفلسفة الغربية، صـ١٤٨.

أدت بالتعاون مع النظرة المنطقية إلى إذابة الكيان المادي للشيء، ولم يكتف هؤلاء الفلاسفة بالقضاء على الوجود المادي للأشياء، بل قضوا كذلك على الكيان الواقعي للأشخاص[١].

فإذا كانت أسماء الأعلام في اللغة العادية تشير إلى أشخاص واقعيين؛ فإن هذا يعد أمرا خاطئا، ونظرة غير صائبة إلى أسماء الأعلام من وجهة نظرهم، فهذا الشخص الذي أمامي مهما أقسم لي رجل البوليس أنه شخص واحد عن طريق التحقق من بطاقته الشخصية، أو هويته، ليس في حقيقة الأمر إلا مجموعة من اللقطات التي أكونها عنه في ظروف متباينة، وإذا كانت هناك أفعال تصدر عن هؤلاء الأشخاص وترتبط بهم، وإذا كنا نعبر عن هذه الأفعال في عبارات نعبر عن هذه الأفعال في عبارات لغوية مثل: مؤلف السلطان الحائر، ومشيد الهرم الأكبر قاصدين بالعبارة الأولى شخصا معينا هو (توفيق الحكيم)، وبالثانية(خوفو)؛ فإن (رسل) في نظريته المسماة بـ (نظرية الأوصاف المحددة)[٢] يؤكد لنا أن هذه العبارات لا تدل على هؤلاء الأشخاص؛ لأننا لو اتجهنا بها هذا الاتجاه لجعلناها تشير إلى وجودات قائمة، وثابتة في الخارج، الأمر الذي علينا أن نتفاداه؛ إنما تدل العبارات عنده على دلالات لفظية أخرى؛ لأن كل عبارة منها تولدعبارات لفظية أخرى، وكل عبارة منها تضم مجموعة من الرموز الناقصة التي تصبح كاملة إذا أضفنا إليها رمزا آخر، فعبارة:(مؤلف السلطان حائر)يكتمل مغزاها إذا جعلناها:(مؤلف السلطان الحائر مصري)، وهذه العبارة الأخيرة تقررشخصين: أن شخصا ما ألف السلطان الحائر، أن شخصا واحدا هو مصري، فهذه المغازي اللغوية هى الدلالة الحقيقية لهذه العبارة، ومن الخطأ ـ عند رسل ـ أن نقول إنها تشير إلى شخص معين في الخارج هو (توفيق الحكيم)[٣].

---

(١) السابق، صـ١٤٦، ١٤٧.

(٢) الوصف:النكرة، هو عبارة تتخذ صورة كذا وكذا، و بناء على هذه النظرية لا تكون هذه العبارات أسماء تدل على كيانات، وإنما تكون أوصافا، هذا ويميز (رسل) بين نوعين من الأوصاف: المحددة وغير المحددة ؛ فعبارة (جبل من ذهب)، هى وصف محدد، ولكنه في الحقيقة لا يدل على شيء على الإطلاق. / يراجع: كوبلستون، تاريخ الفلسفة، جـ٨، صـ٦٢١.

(٣) يراجع: د يحى هويدي، قصة الفلسفة الغربية، صـ١٤٧، ١٤٨.

ومن ثم فالنتيجة المترتبة على (نظرية الأوصاف المحددة) لـ (رسل) لا تتمثل فقط بالقضاء على وجود الله، والروح، والنفس، بل تتمثل أيضا وبشكل أساسي في القضاء على وجود المادة والكيان المادي للإنسان، ولهذا يمكن القول بأن الإنسان عند (رسل) لم يعد له مادة، ولاعقل، وهكذا انتهت الفلسفة التحليلية إلى القضاء على الكيان الإنساني مادة، وعقلا باسم النظرية العلمية الدقيقة التي تستبعد من مجال العلم كل ما لا يقبل التحقق الواقعي، ثم إنها لم تكتف بذلك فأنكرت أهمية دراسة الوجود العام، والحق، والخير، والجمال، ورفضت أن تصدر أحكاما تتعلق بالواقع؛ اللهم إلا الواقع اللفظي، فاختزلت الوجود كله في اللفظ، والفلسفة كلها في المنطق![١]، وفيما يلي الحديث عن آراء (رسل) في العقل والمادة (تمايز العقل والمادة).

---

(١) السابق، صـ١٤٨.

المبحث الثاني

آراء رسل في العقل والمادة.

(أ) ثنائية العقل والمادة:

في البداية أود أن أوضح أن مقصدي من هذا المبحث هو بيان تقديم فكرة واضحة عن تطور فكر (رسل) لطبيعة العقل والمادة في إطار تطوري متسلسل، ومن ثم نتحدث أولا عن ثنائية العقل والمادة، ثم نتبعها بالحديث عن نظرية الواحدية المحايدة، وفيما يلي الحديث عن رأيه في ثنائية العقل والمادة .

من خلال حديثنا مع (رسل) في هذه الفقرة عن العقل والمادة نناقش فيها هل اعترف (رسل) بهذه الثنائية أم تنكر لها مما كان إيذانا له بمذهبه المحايد؟

بداية نجد أن (رسل) قد سلم بثنائية الفعل الذهني، والموضوع الحسي أي ما يطلق عليه الإحساس، والمعطى الحسي، أو بعبارة أخرى سلم بـ (ثنائية العقل والمادة) بوصفهما شيين مختلفين، فلا شك أن الحس المشترك يعتبر المناضد، والكراسي موضوعات مادية مختلفة اختلافا تاما عن الأذهان، ولها وجود مستمر حتى ولولم توجد الأذهان[١].

وإذا كنا على صواب حتى الآن فثنائية العقل والمادة لا يمكننا القبول بهما؛ على أنها صالحة ميتافيزيقيا مع ذلك يبدو أننا نجد ثنائية معينة، فالثنائية ليست مبدئيا متعلقة بمادة العالم؛ بل تتعلق بالقوانين السببية[٢]، حول هذا الموضوع

---

(١) د. محمد مهران، برتراندرسل، صـ٤٢.

(٢) يضرب (وليم جيمس) مثالا يوضح فيه القوانين السببية قائلا:" إنني أتصور لنفسي تجربة إشعال نار أضعها قرب جسدي؛ لكنها لا تدفئني أقل دفء، أضع فوقها قضيبا، والقضيب إما أن يشتعل، أو يبقى أخضر كما أشاء، ثم أجيء بماء وأصبها على النار، ثم بشكل مطلق لا يحدث فرق؛ فأعلل كل هذه الحقائق بأن أدعو هذه السلسلة الكاملة من التجارب غير الحقيقية بأنها سلسلة ذهنية؛ إن النار الذهنية هى النار التي لا تحرق قضبانا حقيقية، والماء الذهني هو ما لا يطفيء بالضرورة (رغم أنه بالطبع يمكن) حتى نارا ذهنية، وعلى العكس مع الأشياء الحقيقية تحدث دائما نتائج؛ وبالتالي فإن التجارب الحقيقية تنحل "، وفي هذه الفقرة يتحدث (جيمس) كما لو أن الظواهر التي يصفها بأنها ذهنية ليس لها آثار، وبالطبع ليست هذه هى الحالة: إن لها آثارها تماما كما للظواهر المادية آثارها؛ لكن هذه الآثار تتبع قوانين مختلفة مثال على ذلك: الأحلام تخضع لقوانين مثلها مثل حركات الكواكب لكن القوانين مختلفة؛ ففي الحلم يمكنك أن تنتقل من

يمكننا أن نقتبس من (وليم جيمس) إنه يستنتج كما يمكن القول؛ إننا عندما نتصور الأشياء وحسب لا تكون لها آثار كتلك التي تكون للأشياء إذا ما كانت حقيقية؛ ومن ثم فعماد فلسفة (رسل) في هذا الموضوع هو التفرقة بين الصورة، والأحاسيس؛ إن كل ما يصل إلينا من خلال الحواس هو إحساس المشاهد التي نراها، الأصوات التي نسمعها، والروائح التي نشمها وهكذا، ومن الواضح أن الأحاسيس هى مصدرمعرفتنا بالعالم، كذلك من الطبيعي أننا لا ننكر أن المعرفة تأتي لنا عبر رؤية شخص مثلا؛ ولكن من الخطأ هو أن نعتبر الرؤية بذاتها معرفة، فيتعين علينا إذن أن نميز بين أن نرى، وبين ما نرى؛ فيجب علينا عندما نرى بقعة ملونة لشكل معين تكون البقعة شيئا، ورؤيتنا لها شيئا آخر؛ مع ذلك هذه النظرة تتطلب تبني الموضوع، أو الفعل؛ فإذا كان هناك موضوع يمكن أن يكون له علاقة ببقعة اللون يكون ذلك النوع من العلاقة التي يمكن أن ندعوها بالوعي في تلك الحالة سيتكون الإحساس كحادثة ذهنية من وعي اللون، بينما اللون نفسه سيبقى ماديا، ويمكن أن يدعى معطى حسي لكن نميزه عن الإحساس، مع ذلك يظهر الموضوع وكأنه تخيل منطقي؛ ومن ثم اتضح لي أني حين أرى بقعة اللون تبدو لي وكأن اللون ليس نفسيا بل هو مادي؛ في حين أن رؤيتي ليست مادية بل هى نفسية، من هنا يمكن أن نستنتج أن بقعة اللون يمكن أن تكون مادية ونفسية على حد سواء، كما يمكننا القول بأن بقعة اللون وإحساسنا عندما نراها شيئا واحدا(١).

ومن ثم فهذه الأحاسيس هى المشتركة بين العالمين الذهني، والمادي،

مكان إلى آخر خلال لحظة، أو يمكن لشخص أن ينقلب إلى آخر تحت ناظريك مثل هذه الاختلافات تجعلك تميز عالم الأحلام عن العالم الحقيقي، وإذا ما كان بالإمكان التمييز بين نوعين من القوانين السببية يمكننا أن ندعو واقعة ما حقيقية عندما تخضع للقوانين السببية الملائمة للعالم الحقيقي، وذهنية عندما تخضع للقوانين الذهنية المصاحبة للعالم الذهني، وبما أن العالم الذهني، والعالم المادي يتفاعلان يمكن أن يكون هناك حد بين الاثنين، وتكون هناك أحداث لها أسباب مادية، ونتائج ذهنية، في حين تكون هناك أحداث أخرى لها أسباب ذهنية، ونتائج مادية، تلك التي لها أسباب مادية، ونتائج ذهنية يمكن أن نحددها بأنها أحاسيس، وتلك التي لها أسباب ذهنية يمكن أن نسميها صورا ./ برتراندرسل، تحليل العقل، صـ١٣٧، ١٣٨.

(١) السابق، صـ١٣٧-١٤٢باختصار.

ويمكن أن تحدد على أنها تقاطع العقل مع المادة، ولكن هذه الأحاسيس يوجد بالإضافة إليها الصور، هذا وإن كان التمييز بينهما صعبا في البداية؛ إلا أنه مع التجربة يمكننا تطبيقه؛ فالأحاسيس تأتي من خلال أعضاء الحس؛ بينما الصور ليست كذلك؛ إذ لا يمكن أن يكون لدينا أحاسيس بصرية في الظلمة مثلا، أو حين نغمض أعييننا، لكن يمكننا وعلى نحو حسن أن تكون لدينا صور بصرية مثل تلك الظروف طبقا لذلك تم تحديد الصور بأنها أحاسيس تثار مركزيا، أي أحاسيس يكمن بسببها الفيزيولوجي في الدماغ فقط، وليس أيضا في أعضاء الحس، والجهاز العصبي الذي يمتد منه أعضاء الحس إلى الدماغ، وأظن أن عبارة أحاسيس تثار مركزيا تفترض أكثر مما هو ضروري، نظرا لأنها تعتبر أن من المسلم به أن الصورة يجب أن يكون لها سبب فيزيولوجي قريب ربما هذا معقول لكنها فرضية، ولأغراضنا هى غير ضرورية؛ فهى على ما يبدو تلائم على نحو أفضل ما يمكن أن نلاحظه مباشرة؛ إن كان علينا أن نقول إن الصورة تحدث بسبب مناسبة، وعن طريق إحساس، أو صورة أخرى؛ أي بعبارة أخرى إن لها سببا ذاكريا لا يمنعها من أن يكون لها أيضا سبب مادي(١) .

وأظن أنه سيتبين أن سببية الصورة تحدث دائما بحسب القوانين الذاكرية، أي تتحكم بها العادة، والتجربة الماضية؛ فإن أصغيت إلى رجل يعزف البيانو دون أن تنظر إليه سيكون لديك صورة ليديه وهما على المفاتيح كما لو أنه يعزف بيانو مثلا، وإذا ما نظرت فجأة إليه وهو مستغرق في عزفة الموسيقى ستصيبك صدمة المفاجأة عندما تلاحظ أن يديه لا تلامسان الآلة وصورتك عن يديه ترجع إلى المرات الكثيرة التي سمعت فيها أصواتا كثيرة، وفي الوقت نفسه رأيت يدي العازف على البيانو، أي عندما تلعب العادة والتجربة السابقة دورهما نكون في نطاق الذاكرة باعتبارهما ضد السببية المادية العادية، وأظن إذا ما استطعنا أن ننظر إلى الفرق بين السببية المادية، والسببية الذاكرية على أنه صالح تماما؛ فإننا نستطيع أن نميز بين الصور، والأحاسيس باعتبار أن لها أسبابا ذاكرية؛ رغم أنه يمكن أن يكون لها أسباب مادية من جهة أخرى، الأحاسيس لها فقط أسباب مادية، ومهما يكن فإن التمييز الفعلي عمليا بين

---

(١) نفسه، صـ١٤٩، ١٥٠.

الأحاسيس، والصور هو ذاك الذي يكمن في سببية الأحاسيس؛ لكن ليس في سببية الصور، كما أن حث الأعضاء على نقل الأثر إلى الدماغ الذي يجري عادة من سطح الجسم يلعب دورا أساسيا، وهذا يعلل الحقيقة القائلة بأن الصور، والأحاسيس لا يمكن دائما التمييز بينهما من خلال طبيعتها الجوهرية، كذلك تختلف الصور عن الأحاسيس في نتاجها، فالأحاسيس كقاعدة لها نتائج ذهنية، ومادية على حد سواء فحين تراقب قطارا أردت اللحاق به وهو يغادر المحطة يكون هناك وضعان متتاليان للقطار (نتائج مادية)، وأمواج متتالية من السخط وخيبة الأمل (نتاج ذهنية)، أما الصور فعلى العكس رغم أنها قد تؤدي إلى حدوث حركات جسدية؛ إلا أنها تفعل ذلك بحسب القوانين الذاكرية وليس بحسب قوانين الفيزياء، كما أن كل نتائجها مهما تكن طبيعتها تتبع القوانين الذاكرية؛ لكن هذا الفارق أقل ملائمة للتحديد من الفارق المتعلق بالأسباب(١).

وهنا نلاحظ أن هناك فعل الوعي وموضوع الوعي، أولهما ذهني، والثاني فيزيقي، أو بوجه عام هناك ثناية العقل والمادة، حقيقية أن (رسل) يقرر أن ما هو ذهني، وما هو فيزيقي لا يكونان بالضرورة غير ملتحمين، إلا أنه لم يجد أيضا سببا يدعو إلى افتراض أنهما ملتحمان، ومن ثم يفهم من كلامه أن (برتراندرسل) يميز بين العقل والمادة تمييزا قاطعا.

وكعادة (برتراندرسل) فقد غير موقفه السابق بالعزوف عن هذه الثنائية، ففي مؤلفه الموسوم بـ (معرفتنا بالعالم الخارجي) تغيرت آراؤه بالنسبة للعقل، والمادة بعد نشره لهذا الكتاب ببضع سنوات، حيث قام بتصحيح ما ورد فيه من آراء لتتلائم وما تحول إليه من آراء جديدة، فقد كانت معظم تصحيحاته منصبة على الآراء حول العقل، ومن ثم لا نرى في هذه الطبعة من الكتاب هذه الثنائية التي لاحظناها من قبل، حيث رفض (رسل) العقل بوصفه كائنا ذهنيا مستبدلا به المعرفة المباشرة بوصفها واقعة ذهنية، وقد وصل إلى ذلك من خلال رفضه للرأي الذي ذكره في كتابه:(مشاكل الفلسفة)، والقائل أننا نكون على معرفة مباشرة بأنفسنا، فاضطر تحت تأثير نقد (هيوم) للنفس، ونقد الثنائية من جانب مذهب (الواحدية المحايدة) إلى إنكار القول بأن كل ما لدينا هو الوعي الذاتي،

---

(١) نفسه، صـ ١٥٠، ١٥١.

ويلزم عن ذلك أننا لا نكون على معرفة بالنفس بوصفها كائنا منعزلا، وبالتالي لا نعرف طبيعتها الذاتية[١]، ويؤيد ما سبق ما ذهب إليه (رسل) من قوله بأن الذات يمكن أن تعرف عن طريق الاتصال المباشر، ولا ينجم عن هذا بالطبع أنه يقبل فكرة جوهر عقلي دائم، غير أنه يقرر على الأقل أننا نتعرف على ما قد يسميه المرء بالذات المؤقتة، أي الذات من حيث إنها تعي موضوعا في فعل معين للوعي، وبمعنى آخر إنها مسألة تحليل فينومينولوجي للوعي، وليست مسألة نظرية ميتافيزيقية[٢].

أي أن (رسل) أراد أننا لا نعرف كنه الذات، أو حقيقتها، أو طبيعتها الذاتية، ومن ثم لا يقبلها إلا بوصفها كائنا ذهنيا مؤقتا وليس دائما، فالأمر لديه يتعلق بكونها ظاهرة تعي موضوعا في فعل معين للوعي بعيدا عن أنها مسألة ميتافيزيقية، لأنها من ضمن القضايا التي ليست محلا للحس المشترك، كما اتضح لنا تخلي (رسل) عن تمييزه الحاد بين العقل والمادة، وذلك من أجل اللجوء إلى نظريته الواحدية المحايدة، وفيما يلي الحديث عنها.

(ب) نظرية الواحدية المحايدة:

يرى (رسل) أن أفضل طريقة لتفسير العقل الإنساني أن نبدأ برفض الثنائية الحاسمة بين العقل والمادة في الكون، ورفض أنهما من طبيعتين مختلفتين، وتقرير إمكان رد العقل والمادة إلى مادة أولى صدرا عنها معا، ويختلف الوجود العقلي، والوجود المادي طبقا للعلاقات القائمة بين مضمون كل منهما، والقوانين المختلفة التي يخضع لها كل منهما، فالعلاقات والقوانين في حالة العقل سيكولوجية، وفي حالة المادة تجريبية.

إذا كان هكذا فكيف يرد (رسل) على السؤال التقليدي الذي ما انفكت الفلسفة تسأله على مر العصور: ما جوهر العالم؟ أهو عقل كله، أم هو مادة كله، أم هو عقل ومادة معا، فبعضه عقل وبعضه مادة ؟ أنت تعلم أن من الفلاسفة من أخذ بأن الكون عقل كله، وهؤلاء هم المثاليون وعلى رأسهم (باركلي)، وعندئذ تراهم يردون الظواهرالمادية إلى جوهر عقلي منكرين الجوهر المادي، ومن

---

(١) د محمد مهران، فلسفة برتراندرسل، صـ٤٥ ـ ٥١بتصرف.

(٢) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، جـ٨، صـ٦٣٤.

الفلاسفة من أخذ بأن الكون مادة كله، وعندئذ يردون الظواهر العقلية إلى مادة وحركة أمثال (هوبز)، ومنهم الثنائيون الذين يقولون إن الكون: عقل، ومادة أمثال (ديكارت)؛ فماذا عسى أن يكون الجواب الذي يدلي به (رسل) عن هذا السؤال؟[١].

هذا ما سوف نتعرف عليه من خلال نظريته المحايدة، ولا داعي للدهشة عندما نجد (رسل) يعلن تحويله إلى (الواحدية المحايدية) إلى حد كبير، وفيما يلي الحديث عنها.

بداية إذا ما انتقلنا الآن من الحديث عن مشكلة العالم الخارجي في فكر (رسل) إلى الحديث عن نظريته الفلسفية في العقل والمادة رأينا فيلسوفنا يسلم بـ(نظرية الواحدية المحايدة)، فمنذ البداية تشكك (رسل) في أن تكون هناك معرفة مباشرة للأنا، ومال إلى تصور مماثل للتصور الذي انتهى إليه (هيوم) الذي كان يرى أن النفس البشرية ما هى إلا حزمة من الأفكار، ثم أعلن صراحة أنه يوافق على هذا التصور، وطوره تطويرا جديدا، وهذا التصور يقف موقفا محاديا بين المادية والروحانية، وينحصر في القول بأنه لا يوجد شيء اسمه مادة، ولا شيء اسمه العقل؛ وإنما الموجود هو وحسب المعطيات الحسية، وهذه المعطيات تتجمع على هذا النحو، أو على ذاك، أي على أشكال مختلفة، وتحكمها قوانين مختلفة، وهكذا فإن المعطيات الحسية للموضوعات المختلفة(وليكن مثلا المعطيات الحسية للنجوم)، إذا أخذناها من وجهة نظر واحدة؛ فإنها تكون العقل، أما المعطيات الحسية عند الملاحظين المختلفين (وليكن مثلا الجوانب المختلفة من نفس النجم السمائي) فإنها تكون ما يسمى المادة[٢].

أي أن (رسل) أراد أن يوضح لنا أن معطيات الحس عن موضوعات مختلفة (وليكن عن النجوم مثلا) عندما ينظر إليها من وجهة نظر واحدة فإنما تؤلف العقل، أما معطيات الحس عند مشاهدين أو ملاحظين آخرين فإنها تكون المادة؛ ومن ثم يترتب على ما سبق من استبعاد (رسل) للجوهر المادي الوصول إلى نفس النتيجة بالنسبة للجوهر العقلي، أو الذات الإنسانية التي يعتبرها فرضا

---

(١) يراجع: د. زكي نجيب محمود، نافذة على فلسفة العصر، صـ١٢٢.

(٢) يراجع: أ. م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، صـ٧٨.

لا ضرورة له، فهم لا يؤمنون إلا بما هو حسي ملموس، أما لا يمكن التحقق منه فهو بالنسبة لهم أمر لا معنى له ولا ضرورة له .

ومن ثم حاول تقديم بديل لنظرية:(ثنائية المادة والروح)، وحل العقل عنده محل الروح؛ فهو لم ينظر إليه ككيان وجوهر ذي طبيعة خاصة؛ ففي نظريته (الواحدية المحادية)(١) رفض اعتبار العقل والمادة شيئين، وقال بأنهما مجموعة أحداث(٢)؛ لأن مشكلة علاقة العقل والمادة تنشأ من خطأ اعتبارهما شيئين بدلا من اعتبارهما مجموعة أحداث(٣)، يقول (رسل):" الخلاف بين العقل والمخ لا يكون في المادة الخام التي صنعا منها، ولكن يكون في طريقة تجميعهما؛ فالعقل وقطعة المادة يتشابهان في أنهما مجموعة أحداث، أو على الأصح سلاسل مجموعات أحداث(٤)، فالاختلاف بين العقل والمادة ليس اختلافا في ماهية كل

---

(١) لا يتعارض مذهب الوحدة ـ كما يفهمه رسل ـ مع مذهب الكثرة، فإن الوحدة عنده هى وحدة الكيف، في حين أن الكثرة التي يقول بها إنما هى كثرة في الجوهر، بعبارة أخرى يعتقد (رسل) أن العالم كله مركب من نوع واحد من الهيولى، ولكنه يعتقد إلى جانب هذا أن في العالم عددا عظيما من الحوادث كل حادثة بسيطة منها وحدة مستقلة عقلا استقلالا ذاتيا، وهاك نص عبارته: سيتكون العالم من جملة من الموجودات لا ندري إذا كانت متناهية، أو غير متناهية في العدد مرتبطة بعضها ببعض بعلاقات مختلفة، وربما كان لها أيضا كيفيات مختلفة، وهذه الموجودات هى التي نطلق عليها اسم الحوادث./يراجع: أ. وولف، فلسفة المحدثين والمعاصرين، صـ١٦٤، ترجمة: أبو العلا عفيفي، مكتبة: الفكر الجديد، دار آفاق، ط: الأولى٢٠١٧م.

ـ وعلى ذلك فحين توصف هذه النظرية بأنها واحدية؛ فإن هذا لا يعني أنها ضد التعددية، بل على العكس هى تعددية، بمعنى أن تعدد الكائنات هو الذي يشكل النسيج المحايد التي يتركب منه العالم./ يراجع: د. محمد مهران، فلسفة برتراندرسل، صـ٥٤.

(٢) عرف (رسل) الحادثة بأنها: شيء ما ذات ديمومة متناهية في الزمان، وامتداد متناهي في المكان، أو إن الحادثة شيء ما يشتغل قدرا متناهيا من المكان، والزمان./ ماهر عبد القادر محمد، مشكلات الفلسفة، صـ٤٥، دار المعرفة الجامعية، ط: ١٩٩٨م.

(٣) يراجع:د.محمد عثمان الخشت، العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء، صـ١١٨.

(٤) يراجع:برتراندرسل، العقل والمادة، صـ٢٠٤، ترجمة: د. أحمد إبراهيم الشريف، مراجعة: د. زكي نجيب محمود، مكتبة المتنبي، القاهرة، ط: ١٩٧٥م.

منهما؛ بل اختلاف في تصنيف أحداثهما؛ فالمادة أحداث محكومة بعلاقات العلية الطبيعية؛ بينما العقل أحداث محكوم بعلاقات علية نفسية، وإذن فلا يصح وصف حادثة ما بأنها عقلية، أو بأنها مادية لصفة في كيانها، بل توصف بهذا أو ذاك حسب سياقها العلي."(١).

ومن ثم نجد برتراندرسل أطلق على نظريته الواحدية المحايدة اسم نظرية الأحداث؛ فالحادثة هى: المصدر الوحيد في تكوين العالم، فهى وسط بين العقل والمادة.

ومن ثم فجواب (رسل) إذن أن الأحداث لا هى عقل، ولا مادة إنها محايدة، فإذا كانت الأحداث مرتبة على نحو معين كانت ما نسميه عقلا، وإذا كانت مرتبة على نحو آخر كانت ما نسميه مادة، كما هى الحال ـ مثلا ـ في مجموعة من الخرزات نرصها على نحو فتكون مربعا، ونرصها على نحو آخر فتكون دائرة، والخرزات هى هى لم تتغير، فهى في ذاتها لا هى مربع ولا هى دائرة، والأمر مرهون بطريقة الترتيب، وهكذا قل في الأحداث التي هى العنصر المحايد بالنسبة للأشياء كافة: مادة وعقلا على السواء(٢).

هذا، ويلخص (رسل) موقفه من المادة والعقل بقوله: "إن الاختلاف بين العقل والمادة ليس أساسيا كثيرا كما يفترض عموما، وقد حاولت أن أوضح أن ما ندعوه ماديا ليس هو المادة بل منظومة خواص مماثلة في طبيعتها للأحاسيس وغالبا ما تتضمن بالحقيقة أحاسيس ضمنها، بهذه الطريقة تكون المادة التي تتكون منها الأشياء المادية قد جاءت لتكون ذات صلة بالمادة التي يتكون منها على الأقل جزء من حياتنا الذهنية"(٣).

وكأنه بكلامه السابق أراد أن يخبرنا أن التفرقة بين العقل والمادة ليس شيئا أساسيا، فالمادة التي تختص بالأشياء الطبيعية المكونة لها ترتبط بالمادة التي تكون حياتنا الذهنية، ووضح أنه وإن كان يعترف بهذه الثنائية ضمنا في كتاباته؛

---

(١) السابق، صـ٢٠٩.

(٢) يراجع:د.زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، صـ١٩٩، دار الشروق، ط: الرابعة، ١٩٩٣م.

(٣) برتراندرسل، تحليل العقل، صـ ١٠٨

إلا أنها ترتد في النهاية إلى واحدية محايدة، ومثل لذلك ببقعة اللون التي ممكن أن تكون مادية ونفسية في آن واحد.

ومن ثم أراد (رسل) أن يوضح لنا مما سبق أن العقل والمادة ليسا شيئين مختلفين اختلافا جوهريا، بل كلاهما مشتق من هيولى محايدة لا هى عقل ولا هى مادة، لكن أجزاؤها إذا ما ارتبطت بمجموعة معينة من العلاقات أسميناها عقلا، وإذا ارتبطت بمجموعة أخرى أسميناها مادة، ومن ثم العقل والمادة كلاهما بمثابة تركيبات منطقية مستمدة من العناصر التي هى في أصلها معطيات الحس، وهذه المعطيات لا هى عقلية ولا هى مادية، وإنما تتميز بكون بعض العناصر مثل الصور الذهنية، والمشاعر لا تدخل إلا في تركيب العقول، وعلى ذلك فإن معطيات الحس نفسها عندما تترابط تبعا لقوانين الفيزياء تكون الأشياء المادية، وعندما تترابط تبعا لقوانين علم النفس تساعد على تكوين العقول، ومن ثم تختفي ثنائية العقل والمادة، ولا يكون هناك إلا مادة واحدة تشتمل عليهما معا.

وبشأن هذه المادة التي يتكون منها العالم ذكر (رسل) أن هذه المادة أكثر بدائية، ومنها يتركب كل من العقل والمادة، ويذكر في كتابه:(تحليل العقل): إن القوام الذي يتكون منه عالم تجربتنا هو في اعتقادي لا مادة، ولا عقل، بل شيء ما أكثر بداية من أي منهما، فكلا العقل والمادة على ما يبدو مركبان، والقوام الذي يتركب منه كلاهما بمعنى ما يقع بين الاثنين، أو بمعنى آخر فوق الاثنين كليهما[١].

حاصل ما سبق أن (رسل) لم يستطع أن يذكر لنا طبيعة كل من العقل والمادة على وجه التحديد والدقة، وهل هما من طبيعة واحدة، أم من طبيعتين مختلفتين؟فهو تارة يربط بين المادة والإحساسات، ثم يعود تارة أخرى فيربط بين الإحساسات، وبين الحياة الذهنية، كما أنه لم يستطع أن يكشف لنا عن ماهية المادة المكونة للعالم، وأن مادة العالم ليست من طبيعة العقل، وفي ذات الوقت ليست من طبيعة المادة المعروفة لنا، ثم يعود (رسل) فيؤكد أن مشكلة الثناية بين العقل والمادة إنما هى فكرة ميتافيزيقية بحتة، ويربط هذه الثنائية بالعملية الذهنية وقوانينها، ثم يعود فيقر في النهاية أن المادة التي يتكون منها العالم مادة أولية؛ إلا أنه لا يبين لنا كنهها أو ما هى طبيعتها[٢].

---

(١) السابق، صـ٨.

(٢) يراجع: د. إبراهيم مصطفى ابراهيم، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، صـ ٤٢.

وفضلا عن ذلك فإن (رسل) يرى أن لهذه النظرية نكهة تجريبية لا نزاع فيها، علاوة على كونها متوافقة مع نصل (أوكام) الذي يقضي بالقصد في عدد الكائنات[١]، ما دمنا هنا نستغنى عن فكرتي العقل والمادة لكي نستعيض عنها بفكرة واحدة وهى فكرة الهيولى المحايدة، وإذا كانت هذه النظرية - فيما يقول (رسل) - هى أقرب من كل ما عداها من النظريات الأخرى إلى وقائع التجربة؛ فذلك لأنها لا تعتمد إلى استنتاج وجود أية كائنات (سواء أكانت عقولا، أم جواهر مادية) لا نلتقي بها في قائمة الأشياء التي ندركها إدراكا مباشرا (أو نستطيع إدراكها)، هذا إلى أن النظرية (الواحدية المحايدة) تتفق مع ما يقضي به علم الطبيعة النووية؛ لأنها ترد العالم إلى أحداث على نحو ما فعلت الفيزياء حينما ردت المادة إلى كهارب(أو إلكترونات)، حتى لقد انعدمت الشقة التي كانت تفصل المادة عن العقل، وأصبح كل ما في الكون عبارة عن طاقة محايدة على طريقة رسل[٢].

ولعل ما سبق ذكره من توافق نظرية رسل مع (نصل أوكام) يعتبر امتدادا للتجريبية الانجليزية حيث (ديفيد هيوم، وجون لوك) حيث ردا كل الخبرات الحسية إلى معطيات حسية دون عنصر، أو جوهر نفرض وجوده داخل كيان الإنسان؛ ليمسك تلك الظاهرات الجزئية في فرد واحد له وجود متصل ثابت؛ إذ أن (نصل أوكام) يقتضي التقليل في عدد الكائنات، وذلك بالوصول إلى أقل عدد ممكن من الأفكار الأولية البسيطة، والاستغناء عن العقل والمادة، وردها إلى فكرة واحدة وهى (الهيولى المحايدة)، وهى نفس النتيجة التي توصل إليها تقريبا (هيوم) من قبل بإنكاره لفكرة الجوهر، وذلك نتجة لتطوير البداية التجريبية الذي بدأ بها (لوك) من ذي قبل، وبهذا أرى أن نظرية (رسل) تفضي في النهاية إلى القضاء على المادة والعقل معا؛ لأنها لا تعتمد على استنتاج أية كائنات سواء أكانت عقولا، أم جواهر مادية.

وهنا يحضرني منهج (رسل) في رجوعه عن المسألة في أكثر من موضع

---

(١) يراجع: هنري توماس، ودانالي توماس، المفكرون من سقراط إلى سارتر، صـ٤٩٧.

(٢) يراجع:د. زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، صـ٢٢٩.

في معظم كتاباته، فكثيرا ما كان يعدل عن موقفه أكثر من مرة؛ الشيء الذي يكون من الصعوبة بمكان أن نحظي برأي قاطع له في المسألة، وهذا يصيب الكثيرين من الباحثين بالريبة والاندهاش! فكثيرا أقف في المسألة الواحدة لـ (رسل) على حلول متعددة، وتبقى في النهاية حلولا جزئية غير مرضية ولا مقنعة.

وفي النهاية يعترف (رسل) بأنه يميل ميلا قويا إلى المذهب المادي، وإن لم يكن يأخذ به كل الأخذ، ولكنه مقتنع على أي حال بأن الظواهر النفسية تعتمد على الظواهر الفزيولوجية، وهو ينكر بطبيعة الحال وجود نفس على هيئة جوهر قائم بذاته، ومع ذلك؛ فإن الظواهر النفسية أكثر حقيقة عنده من المادة، لأن المادة التي لا نتوصل إليها مطلقا بإدراك مباشر؛ إنما تتكون عن طريق استنباط وعن طريق تركيب معا(١).

ومن ثم تجدر الإشارة إلى أن (رسل) يثبت لنا أننا لا نعرف الأنا بطريقة مباشرة، ولعل ما ذهب إليه (رسل) هنا يذكرني بموقفه السابق من أننا لا نكون على معرفة مباشرة بالموضوعات الميتافيزيقية، ومن ثم الاستغناء عن الجوهر المادي، فكذلك الجوهر العقلي أو الذات الإنسانية التي يعتبرها فرضا لا ضرورة له، ومن ثم لا توجد ذوات، أو بالأحرى ليست هناك ضرورة لافتراض هذا الأنا ككائن.

أخيرا: وغاية ما نستطيع أن ننتهي إليه هو أن فيلسوفنا بدأ مثاليا متأثرا بفلسفة (هيجل) وانتهى واقعيا، حيث اختلف فكره في كلا المرحلتين، فقد أصبح ينكر وجود بعض الكائنات التي كان يعتقد وجودها أولا؛ إلى أن انتهى إلى مذهب الواحدية المحادية التي ترد الكون كله لا إلى عقل، ولا إلى مادة بل لمجموعة من الأحداث.

وفي رأيي أن (رسل) قد جانبه الصواب فقد أوقعته هذه النظرية - الواحدية المحايدة - في مغالطات عدة مما ينبيء عن عقم الحل التي توصل إليه.

فإذا نظرنا إلى هذه النظرية من ناحية الواقع، من ناحية التحقيق فإنه يمثل تركيب منطقي لا بناء فكري مستمد من التجربة، ومن ثم لو وضعنا هذه النظرية

---

(١) يراجع: أ. م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، صـ٧٩.

في ميزانها الحقيقي لوجدنا أنها بعيدة عن منال التجربة، بل هى في الحقيقة محض خيال، علنا إذن أن نسأل (رسل) إذن ما طبيعة ذلك الجوهر الثالث المحايد الذي لا هو عقل ولا هو مادة، وحتى لو أمكننا أن نتصور ذلك الكيان الثالث لا نستطيع أن نتصور الطابع الذي يكون عليه إذن ؟! الأمر الذي يدفعنا إلى القول بأن هذه النظرية لا تتمتع بأي مزايا عملية على وجه الإطلاق[١].

ختاما: وحاصل ما سبق بيانه يتلخص في أن (رسل) ذهب إلى أننا لا نعرف المادة معرفة مباشرة، بل هى مستدل عليها بما نعرفه مباشرة عن طريق المعطيات الحسية؛ مما كان إيذانا له إلى التشكيك في أن تكون هناك معرفة مباشرة للأنا، وانحاز إلى التصور القائل من أن العقل ليست جوهرا، وإنما فقط مجموعة من الصور، أو الأفكار ولم يكتف بهذا القدر، بل زاد عليه بحياديته بين المادية، والعقلية، ولا شك أن ما ذهب إليه (رسل) أدى إلى اجتثاث الميتافيزيقا من جذورها باقتلاع موضوعاتها التي تتجاوز المادة، ولا شك فهذا أمر جد خطير؛ لأن اجتثاث الإنسان من جذوره العقلية كارثة ليس بعدها كارثة.

تعقيب:

ليس من السهل أن يوجز المرء الحديث حين نكون بصدد ذلك العملاق الضخم الذي قيل عنه (إنه فرنسيس بيكون القرن العشرين)[٢]، وقد استحق هذا الشرف تقديرا لإنتاجه العظيم ذي الجوانب المتعددة، ورغم كثرة كتابات (رسل) في كثير من الموضوعات، ورغم عظم ذكائه، اختلف الباحثون في تقييم أفكاره، فهو عند البعض فيلسوف القرن العشرين بلا منازع، ولكنه عند البعض الآخريمثل نكسة في تاريخ الفكر البشري[٣]، ومن ثم لم يستطع تفادي عدد من التناقضات التي وجهت إليه، هاك أهمها:

(١) في الواقع نجد أن الحديث عن طبيعة منهج التحليل عند (رسل) قد يثير العديد من المشكلات التي قد لا نجد لبعضها حلولا مرضية؛ ذلك لأن

---

(١) يراجع:هنترميد، الفلسفة أنواعها، مشكلاتها، صـ٢٠٨، ٢٢٠، ترجمة:د. فؤاد زكريا، دارنهضة مصر، القاهرة، ط الأولى ١٩٦٩م.

(٢) يراجع: د. زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، صـ٢٠٤.

(٣) يراجع:د. محمد مهران رشوان، فلسفة برتراندرسل، صـ٦.

رسل ـ لم يوضح لنا بأي نوع من أنواع التفصيلات ـ جوانب هذا المنهج الجديد في الفلسفة، فقد يحتمل عند تطبيقه تفسيرات متعددة متعارضة؛ ومن ثم فقد لا تنتهي حل المشكلات التي تناولها (رسل) إلى حلول مقنعة مرضية[١]، ولو أننا عدنا أو رجعنا إلى العديد من مؤلفات (رسل) - خصوصا مؤلفاته المتأخرة ـ لوجدنا أن النتائج التي انتهى إليها فيلسوفنا كانت تبدو له دائما بمثابة نتائج جزئية مؤقتة، حيث نراه يعترف بأن تفسيره لطبيعة كل من العقل، والمادة لا يخرج عن كونه مجرد فرض، أو اقتراح قد لا يتعارض مع الوقائع العملية الثابتة[٢].

(٢) هذا، وقد تعرض(رسل) للنقض العنيف من قبل الكثير من الباحثين بخصوص نظريته الواحدية المحايدة، ففي الواقع إن الكائنات المحايدة التي يتحدث عنها (رسل) ليست سوى مظاهر، يمكن أن تدخل في تكوين كل من العقل، والمادة، وأما الصور الذهنية ـ على العكس من ذلك ـ فهى ظواهر عقلية صرفة، في حين أن المظاهر التي تظل غير مدركة عقليا؛ إنما هى ظواهر جسمية صرفة، وإذا كان ذلك كذلك؛ فإن (رسل) لم ينجح في تحطيم الثنائية، كما أنه لم يستطع القضاء على التمييز الأساسي بين العالم العقلي، والعالم المادي، والظاهر أن (نصل أوكام) الذي اصطنعه (رسل) في هذا الصدد قد كان حاد أكثر من اللازم؛ بدليل أنه لم يقتصر على اقتطاع الزغب الميتافيزيقي الذي أريد له أن يستبعده؛ بل هو قد اقتطع أيضا بعض الأنسجة الأساسية الجوهرية، وهكذا جاء حرص (رسل) على الاقتصاد في التفسير، فحال بينه وبين فهم بعض الوقائع، وفي مقدمتها واقعة الوعي، أوالشعور نفسها! [٣].

(٣) ثمة نقاط أخرى نختلف فيها مع (رسل) من خلال نظريته الأحادية، وأول ما يواجه هذه النظرية أنها توقعنا في مشكلات أعوص من تلك

---

(١) يراجع:د.محمد مهران، فلسفة برتراندرسل، صـ٣٤٦، بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة، صـ٧٨.

(٢) يراجع:د زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، صـ٢١٣، ٢١٤.

(٣) السابق، صـ٢٣٨.

المشكلات التي تواجهها؛ إذ نفسر الوجود بمبدأ العقل، أو بمبدأ المادة فهى تقدم موجودا في ذاته أو (نومين) بالاصطلاح الكانطي، لا يمكننا أن ندرك إلا مظاهره التي يتشكل فيها سواء كانت مظاهر مادية، أم مظاهر عقلية، أما حقيقته فلا يمكننا أن نصل إليها بإدراكنا قط، إذ تجاوز نطاق معرفتنا على الدوام، وهذا هو نفس الفرض الذي رفضت من أجله الاعتراف بالذات الإنسانية، فلماذا تحيلنا إذن إلى حل ثالث لا نعرف كنهه أو حقيقته؟، وبعبارة أخرى لماذا تلجئنا إلى مبدأ ثالث لتفسر به طبيعة الوجود، يضاف إلى ذلك أن هذه النظرية لا تكاد تتفق مع اتجاه (رسل) التحليلي الذي يرى أن الكل ليس إلا مجموع أجزائه ولا زيادة، لكننا نواجه في هذه النظرية جزيئات من الهيولى المحايدة تترتب بطريقة أو بأخرى، فينتج كلا من طبيعة أخرى غير طبيعة الجزيئات، أليس في هذا اتجاها تأليفيا واضحا يتناقض مع اتجاه (رسل) التحليلي؟![١].

(٤) على الرغم من المحاولات الذي بذلها (رسل) في تفنيده للمثالية؛ إلا أننا نلاحظ أن بفلسفته العديد من الجوانب المثالية.

هذا بالإضافة أننا لو سلمنا مع (رسل) بأن الموضوعات الفيزيائية للحس المشترك، والعلم هى بناءات منطقية من أحداث، فإنه يترتب على ذلك أننا لا نستطيع أن نستدل بيقين من حدث، أو مجموعة أحداث على وقوع أي حدث آخر؛ إذ إن الاستدلال البرهاني ينتمي إلى المنطق، ولا ينتمي إلى العلوم التجريبية، ويظهر على ما يبدو أنه ليس لدينا بالفعل أساس حقيقي لتكوين أي استدلالات على الإطلاق في العلم[٢]، وفيما يلي الحديث عن أنواع النظريات السلوكية، ثم أتبعه بالبحث عن حل جديد في فكر(فتجنشتين)، وجلبرت رايل) من خلال نظريتهم السلوكية.

---

(١) برتراندرسل، فلسفتي كيف تطورت، المقدمة، صـ (م).

(٢) يراجع: كوبلستون، تاريخ الفلسفة، جـ٨، صـ٦٥١، ٦٥٢.

الفصل الثالث

لودفيج فتجنشتين وجلبرت رايل ونظرياتهم المفسرة لطبيعة العلاقة بين العقل والجسد

ويشتمل على: تمهيد، وثلاثة مباحث:

المبحث الأول: النظرية السلوكية (النشأة ـ المفهوم).

المبحث الثاني: لودفيج فتجنشتين ونظريته في حل العلاقة بين العقل والجسد الموسومة بأحادية الشخص.

المبحث الثالث: جلبرت رايل ونظريته السلوكية الفلسفية التحليلية لحل مشكلة ثنائية العقل والجسد.

تمــــهيد

تتوجه النظرية السلوكية نحو عملية دمج العقل في مملكة الفعل، وهى بهذه العملية تحدد كيانا عيانيا مباشرا من خلال الواقعة المادية المتحققة في الواقع الفعلي(١)، ولم يكن هذا التوجه إلا عملا معاصرا بدا مع بزوغ القرن العشرين، وما قدمه من انتصارات علمية تجريبية أثرت بدورها على فلسفات ناهضة، وتوجهات فكرية فتية، فظهرت نظريات فلسفة العقل نتيجة للتطورات التي لحقت بعلوم الفيسيولوجيا، والبيولوجيا في علم اللغة، وأدى هذا إلى تطورات أيدولوجية في الفلسفات التجريبية، والتحليلية، وبدا ذلك واضحا على علم النفس في تحوله من الاعتماد على عملية استبطان(٢) الحالات الشعورية، واللاشعورية إلى

---

(١) تم التعامل حاليا مع علم النفس كعلم تجريبي معملي حيث يمكن تحديد المتغيرات الظاهرية للشخص عن طريق التحكم السيكولوجي الذي يقوم به الباحث أو المعالج، وبدا ذلك واضحا حين التحكم في حالات نوعية باستخدام العقاقير الطبية، وهذا معناه ظهور المهمة الجديدة لعلم النفس المعاصر، والذي انسحبت بدورها على النظرية السلوكية في تقريرها إمكانية رد كل ما يتعلق بطبيعة الإنسان إلى سلوك./ يراجع: د. محمد توفيق الضوي، النظرية السلوكية لفلسفة العقل، صـ٢٣١، مجلة كلية الآداب، جامعة الأسكندرية، العدد: (٦٤)، عام ٢٠١٠م.

(٢) الاستبطان: أحد المناهج التي يستخدمها علماء علم النفس لاكتشاف حالتنا الشعورية من إحساس، ووجدان، وإدراك حسي، وتذكر، وتخيل، واعتقاد، ورغبة، والوعي بهذه الحالات بخبرة ذاتية./ يراجع: د. محمود فهمي زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، صـ ١٠٣، مكتبة المتنبي، السعودية- الدمام، ط١٤٣٣هـ ـ ٢٠١٢م.

الاعتماد على الفروض القابلة للتطبيق، وعلى الوقائع الاختبارية التي تجعل السلوك الإنساني مجال اهتمامها، وزاد الاهتمام حتى أضحى السلوك بمثابة الأداة التي تكشف عن الحالات الداخلية المتمثلة في الحالات العقلية، والشعور، والوعي..

ولكن بالرغم من هذا التوجه للسلوك التجريبي وتوقيره، إلا أن علم النفس لا زال هو العلم الذي يدرس الإنسان بجانبيه الداخلي والخارجي، وكان العقل وحالاته هو البعد الداخلي التي واجهه علم النفس المعاصر، بدا ذلك جليا في النظريات السلوكية حين حاولت إيجاد حل لمشكلة العقل والجسد[١].

نلخص مما سبق أن السلوكيين أرادوا الاعتماد على الفروض القابلة للتطبيق التي تجعل السلوك الإنساني مجال اهتمامها، ليس هذا نقدا؛ بل جعلوا السلوك هى الأداة التي من خلالها نستطيع أو نكتشف الحالات الداخلية المتمثلة في الحالات العقلية من الشعور والوعي، ولذلك قاموا بتحليل هذه الكلمات العقلية تحليلا لغويا، ولم يستندوا في هذا التحليل إلى الاستعمال الفلسفي لها، وإنما استندوا إلى ممارسة الفرد، والنظر في الطريقة التي يستعملها الفرد في حياته اليومية، وأن القضايا أو النظريات التي نفسرها تشير إلى عمليات عقلية، إنما تتساوى منطقيا مع القضايا التي تشير إلى سلوك الناس الظاهر، من هنا تعددت اتجاهات السلوكيين، وفيما يلي الحديث عن النظريات السلوكية (نشأة ومفهوما)، وأهم هذه الاتجاهات أو النظريات السلوكية.

---

(١) يراجع: د. محمد توفيق الضوي، النظرية السلوكية لفلسفة العقل، صـ٢٣١، ٢٣٢.

المبحث الأول

النظرية السلوكية (النشأة - المفهوم)

(أ) نشأة النظرية السلوكية:

نشأت السلوكية في الفلسفة، وعلم النفس على حد سواء استجابة لإخفاق المدرسة الفكرية السابقة عليها قبل الإحياء الحالي للاهتمام بالعقل الواعي، وكانت النظرية النفسية التي أفسحت المجال أمام هذا العقل هى نزعة الاستبطان، وكان نصيرها البارز هو (وليم جيمس)، وازدهرت نزعة الاستبطان ازدهارا قصير المدى عند نهاية القرن (١٨)، وبداية القرن (١٩)، ولكنها أخفت في نهاية المطاف عندما عجز أنصار الاستبطان عن إقناع الآخرين بأن منهجهم يملك مقومات المنهج العلمي الدقيق، وفي الوقت نفسه كان نفاذ الصبر يتنامى في الفلسفة بسبب النظريات الميتافيزيقية التأملية في المدرسة المسيطرة آنذاك، والمعروفة باسم المثالية المطلقة، واتحدت هاتان النزعتان في خلق مزاج عام ضيق النطاق في علم النفس، والفلسفة على حد سواء، فأما علم النفس فقد آثر أن يتبنى السلوكية في نمط المثير، والاستجابة، وهنا كان العلم الحقيقي، ذلك أن المثيرات، والاستجابات قابلة للملاحظة، وأما الفلسفة فقد اختارت الوضعية المنطقية، وهى وجهة النظر القائلة إن الدعاوى الوحيدة التي يمكن بوضوح أن نعين وسيلة تحقق موضوعي منها هى الدعاوى ذات المعنى، وهذا الأمر دعم السلوكية، واستبعد التقارير الاستبطانية بالإضافة إلى الميتافيزيقا بصفة عامة[١].

وفي العقدين الثالث، والربع من القرن العشرين قدم (فتجنشتين، ورايل)، صورا من السلوكية تتفق في أصولها، وتختلف في فروعها، وبلغت هذه المحاولة ذروتها في التحليلات اللغوية للكلمات العقلية مثل يعرف، ويفكر، ويعتقد، ولم يستند تحليل هذه الكلمات إلى الاستعمال الفلسفي لها، وإنما استند إلى الممارسة اليومية، والنظر في الطريقة التي نستعملها بها في حياتنا اليومية، وما دام أن العقل ليس شيئا على الإطلاق كما ذهب (رايل)، وأن المخ صندوق أسود مغلق، وهذا يعني أنني لا أستطيع أن أنظر داخل عقلك، فإن وسيلتي الوحيدة

---

(١) يراجع:د.صلاح إسماعيل، نظرية جون سيرل في القصدية (دراسة في فلسفة العقل)، صـ٩٨، ٩٩، جامعة القاهرة، كلية الآداب، حوليات الآداب والعلوم الإجتماعية العدد (٢٧)، ط: ٢٠٠٧م.

لمعرفة ما إذا كنت تعتقد في شيء، أو تفكر في شيء ما هى ملاحظة سلوكك[١].
وفيما يلي الحديث عن تعريف النظريات السلوكية، واتجاهاتها المختلفة.

(ب) مفهوم النظريات السلوكية:

إن أقدم أنواع المادية التي أدت دورا مؤثرا في القرن العشرين يدعى السلوكية، وفي صيغتها الأولى تقول السلوكية إن: العقل ليس سوى سلوك الجسد، ولا يوجد أي عنصر تكويني للوجود العقلي سوى الجسد، وتأتي السلوكية بلونين[٢]: السلوكية المنهجية، والسلوك المنطقية[٣]، وفيما يلي الحديث عنهما.

أولا: السلوكية السيكولوجية (النفسية) أو المنهجية:

كانت السلوكية المنهجية حركة في علم النفس، وحاولت أن تضع علم النفس على أسس علمية محترمة بالتساوي مع العلوم الطبيعية، وذلك بالإصرار على أنه يجب على علم النفس أن يدرس فقط السلوك الملاحظ بصورة موضوعية، والقوانين التي كان من المفروض أن يكتشفها فرع علمي كهذا هى قوانين تربط بين المؤثر الداخلي للكائن العضوي، والمؤثر الخارجي للسلوك، ولهذا السبب سمى علم النفس السلوكي، وفي بعض الأحيان يسمى علم نفس الإثارة، والاستجابة، وكان تأثير السلوكيين قويا لمدة من الزمن؛ لدرجة أنهم نجحوا في تغيير تعريف علم النفس، وتحول علم النفس من كونه علم العقل إلى علم السلوك الإنساني، هذا وقد أطلق اسم السلوكية المنهجية على هذا الرأي؛ لأنه اقترح منهجا في علم النفس من دون أي ادعاء أساسي يتعلق بوجود، أو عدم وجود العقل، وادعى السلوكيون المنهجيون أن الاعتراض الحقيقي للثنائية لا يكمن في أنهم يسلمون بموجودات غير موجودة، ولكن بالأحرى لأن هذه الأشياء لا صلة لها بالموضوعية، والادعاءات العلمية يجب أن تخضع للتجربة الموضوعية، والادعاءات العلمية الوحيدة عن العقل القابلة للتجربة هى ادعاءات

---

(١) السابق، صـ٩٨، ٩٩.

(٢) بعض العلماء يضيف إلى هذين النوعين سلوكية أخرى، وهى السلوكية الميتافيزيقية:وهى دعوى مؤداها أنه لا توجد حوادث، أو حالات أو عمليات عقلية. / د. صلاح إسماعيل، فلسفة العقل عند فتجنشتاين، ٨٨.

(٣) يراجع:جون سيرل، العقل مدخل وجيز، صـ٤٧، ترجمة:أ.د:ميشيل حنا متياس، عالم المعرفة، ط:٢٠٠٧م .

عن السلوك الإنساني[١].

ومن ثم ترى هذه السلوكية أن الدراسة التجريبية للعقل لا بد من أن تبدأ بالسلوك، وهى لا تدعي شيئا حول طبيعة العقل، ولكنها تعتقد أنه إذا كان هناك عقل، أو حالات عقلية داخلية؛ فإنها لا تقبل الملاحظة العلمية، ومن ثم يجب تجاهلها، وهذا يعني أنها لا تنكر وجود الحالات العقلية التي ربما تكون متاحة لأصحابها فقط، ولكنها تبرهن على أن السلوك يمكن أن يكون تبيانا كافيا للحالات العقلية كائنة ما كانت[٢].

والسؤال هنا هل يمكن تفسير السلوك في حدود الحالات العقلية على أساس افتراض إمكانية الالتقاء يمثل أسلوبا لحل مشكلة العقل والجسد؟

كان الرد بالإيجاب وهوالرد الأكثر انتشارا في النظرية السلوكية حيث يقرر أن ثمة حالات عقلية متعددة تعمل جنبا إلى جنب مع السلوك مثل: الإحساسات كالإحساس بالبهجة والسعادة، والآلآم، ومثل الحالات المعرفية كالإدراك الحسي، والذاكرة، والاعتقاد، والقصد والتفكير، فضلا عن الحالات النزوعية كالانفعالات الوجدانية، والرغبات، والعواطف، وقد نجد حالات عقلية مختلطة مثل: (رؤية بحيرة) تشتمل على إدراكات حسية، وذاكرة، واعتقاد، وانتباه، وعناصر نزوعية كالرغبة في السباحة فيها، أو النية في إقامة معسكر، أما بالنسبة للوعي فهو يصاحب جميع الحالات العقلية، وتقرر السلوكية أن العقل بهذه الكيفية يتحقق في الفعل إذ لم يعد كيانا مستقلا؛ فكونك في حالة عقلية يعني أنك تؤدي نشاطا معينا، وعلى استعداد أيضا أن تؤدي أية أنشطة، وأي فعل، وبناء على هذا توصلت السلوكية إلى أن السلوك الفيزيقي[٣]لا يمثل أفعالا تلقائية؛

---

(١) السابق، صـ٤٧.

(٢) يراجع:د.صلاح اسماعيل، نظرية جون سيرل في القصدية، صـ٢٢.

(٣) يمكن التمييز بين السلوك الأدائي، والسلوك الفيزيقي من حيث إن: السلوك الأدائي يمكن وصفه بكونه وسيلة لأداء فعل ما، بينما السلوك الفيزيقي يشير إلى فعل فيزيقي يلحق بالجسد من إحساس، وتأثر كالحركات، والتغيرات في الجسد، أو الهزة المنعكسة في الركبة، كذلك يستلزم السلوك الفيزيقي أداة، أو وسيلة يتحقق من خلالها في الواقع تتمثل في الفاعل الأدائي، أو الوسيط الذي يحمل فعل الفاعل؛ كأن يرفع الشخص ذراعه، هذا يعني أن كل فعل لا بد أن يتحدد عن طريق فاعله، ونحن نهتم هنا بالفعل الإنساني الخالص، وليس بالأحداث العامة ؛ فالبركان شيء يحدث لكن لا يوجد من يحدثه على

بل هو نشاط مركب معقد لا يؤديه إلا كائن عاقل؛ فقطعة الحجر ليس لها حياة عقلية، ومن لا يمتلك استعدادا للسلوك على درجة عالية من التعقيد، والتركيب يتصف بأنه ليس لديه حياة عقلية، وأنه عضو شاذ عن نوعه[١].

هذا، ويكمن هدف هذه النظرية في رفض الاستبطان، والأخذ بالمنهج العلمي التجريبي، حيث اقتنع أصحاب هذه النظرية بتفسير السلوك عن طريق معرفة الدوافع، والعمليات المسببة للسلوك، وكيفية تعديله عن طريق التكيف الذي يعد تطورا لنظرية المثير والاستجابة، وهذا يعني أن تفسير السلوك لا يتم عن طريق حالات داخلية، بل عن طريق الرجوع إلى المثيرات البيئية التي يتحدد بسببها السلوك، فالنموذج السلوكي التفسيري هو عبارة عن عملية الانعكاس البسيط مثل (نقر الركبة) بسبب اهتزاز الرجل، يكشف هذا السلوك عن مثير، واستجابة، وما يربط المثير بالاستجابة هو ميكانيزم[٢] منعكس حيث يعرف عالم النفس هذا الميكانيزم عن طريق العلاقات القائمة بين المثيروالاستجابة، هذه العملية المعقدة لا يقوم بها إلا الإنسان بوصفه كائنا عضويا راقيا، وقادرا على التعلم، وعلى تعديل، وتحوير الاستجابات، أي وضع

نحو ملاحظ، فالوسيط أو الفاعل هنا غير موجود؛ بينما تثبيت مسمار في قطعة خشب باستخدام مطرقة يعني أن ثمة فعلا يستوجب بالضرورة فاعلا يباشر تحقيق الفعل، حيث يشكل هذا الفعل تغييرا في العالم؛ وبناء على هذا يصير الفاعل هو من يمتلك قدرة على الاختيار بين البدائل والممكنات فضلا عن قدرته على أداء ما يختار، وتتحدد العلاقة بين السلوك الفيزيقي، والسلوك الفعلي بتطابق جميع الأفعال الأدائية مع التغيرات الفيزيقية التي تحدث بجسد الشخص الفاعل، فكل ما يفعله الشخص حتى لو كان عملية حسابية في رأسه إنما يعتبر سلوكا أدائيا، أو فعلا سلوكيا داخليا يؤدي عملا معينا، وكذلك أي تغيير فيزيقي يلحق بجسد الشخص حتى لو كان تلفا في خلايا عصبية؛ إنما يعبر عن سلوك فيزيقي. / السابق صـ٢٣٤.

(١) يراجع: د. محمد توفيق الضوي، النظرية السلوكية لفلسفة العقل، صـ٢٤٦،

(٢) الميكانيزم: آلية طريقة عمل الأجهزة الآلية، والآلية طريقة يدار بها الشيء./ ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، ويكيبيديا، مادة: (Mecanisme).

ـ وقيل الميكانيزم (الآلية) في علم النفس هى: النظرية التي تفسر الظواهر السيكولوجية بإرجاعها إلى العوامل الفيزيائية التي لا تؤثر فيها العوامل الغائية./يراجع: د.وهبة، المعجم الفلسفي، صـ٨٩.

ميكانيزم التقويم نصب عينيه[١] .

بناء على ما سبق: قررت السيكولوجية ألا تأخذ بالحالات العقلية؛ إلا بوصفها نماذج محددة للسلوك، سواء كان سلوكا ملاحظا، أو تغيرات فسيولوجية تحدث داخل الجسد، وهنالك حالات عقلية متعددة مثل الانفعالات: كالابتسامة، والبهجة، والألم، وكذلك هنالك حالات معرفية مثل: الإدراك الحسي، والذاكرة، والاعتقاد، والشك، والانتباه، والقصد، والوعي المعرفي مثل هذه الحالات في عرف السلوكية السيكولوجية تؤدي دورها في خدمة السلوك، فإعطاء تفسير عن غياب تلميذ من المدرسة بسبب رغبته في البقاء يوما إضافيا في معسكر الكشافة يعتبر تفسيرا عن حالة سلوكية معينة، كذلك يرى السيكولوجيون أن حركة العين للحصول على إدراكات حسية؛ إنما تمثل عملا سلوكيا، وهو البحث في البيئة المحيطة عن غرض تهدف إليه[٢].

أي أنهم يردون كل شيء إلى ردة فعل تحدث لأي حدث إلى المثيرات البيئية التي يتحدد عن طريقها السلوك، فعندما ننقر الركبة تحدث عملية انعكاس بسيط متمثلة في اهتزاز الرجل معبرا عن هذا السلوك بما يسمى مثير وهو نقر الركبة، فيترجم الحدث في استجابة، وهو اهتزاز الرجل، دون أن يكون هناك علاقة تفاعلية، أو علية مترتبة على هذا الحدث.

نلاحظ مما سبق أن الهدف من هذه السلوكية النفسية هى تحديد المتغيرات الظاهرية لطبيعة الشخص عن طريق السلوك، أي إمكانية رد كل ما يتعلق بالشخص عن طريق السلوك، كما تهدف إلى ربط المؤثر الداخلي للكائن العضوي، والمؤثر الخارجي للسلوك، كما أن رفضهم للثنائية لا يكمن في اعترافهم بوجود، أو عدم وجود الموجودات قدر ما يعنيهم أنها لا تخضع للتجربة الموضوعية، ولكن جاء رفضهم لها بحجة أن هذه الموجودات لا تخضع للتجربة، والادعاء الوحيد القابل للتجربة من وجهة نظرهم هو ادعاء سلوك الإنسان، فالمعول الأساسي عندهم إذن هو السلوك، فالدراسة الخاصة بالعقل، إذن لا بد وأن تبدأ بالسلوك، فالسلوكيون لا ينكرون وجود حالات عقلية، ولكن

---

(١) يراجع: د. محمد توفيق الضوي، النظرية السلوكية لفلسفة العقل، صـ٢٥٢، ٢٥٣.

(٢) يراجع: السابق، صـ٢٥٣.

بغيتهم هى البرهنة على أن السلوك يعد كافيا ومترجما للحالات العقلية، هذا وإن كان المنهج المعول عليه كما أسلفت هو دراسة السلوك، وليس دراسة أي أشياء روحية أو باطنية. وفيما يلي الحديث عن النوع الثاني من السلوكية وهو: (السلوكية المنطقية).

ثانيا: السلوكية المنطقية أو (التحليلية):

كانت السلوكية المنطقية حركة في الفلسفة ظهرت في بداية ثلاثينات القرن الماضي، وضعها فلاسفة تحليليون، وليس علماء نفس، وكانت أشد تطرفا في ادعاءاتها من السلوكية المنهجية، لقد قال الثنائيون المنهجيون إنه لا مكان للثنائية الديكارتية في البحث العلمي، ولكن السلوكيون المنطقيون بدأوا بنقد الثنائية الديكارتية، فرأوا أن (ديكارت) كان مخطئا منطقيا في استنتاجاته، وأن رؤيته عملت على إضلالنا حين جعل المعقول موجودات مستقلة متمثلة في الجوهر المستقل بصفاته عن الجسد، غير أن الخطأ المنسوب إلى (ديكارت) في رأي هذا الاتجاه لا يبرر ميتافيزيقيا، بل منطقيا[١]، فالقضية عن حالة عقلية لشخص ما، كالقضية التي تقول إن شخصا ما يعتقد أن المطر سيهطل[٢]، أو أنه يشعر بألم في مرفقه، تعني تماما، أو يمكن ترجمتها إلى مجموعة من القضايا عن السلوك الفعلي، أو الممكن لذلك الشخص، وليس من الضروري ترجمتها إلى قضايا عن سلوك يجري حاليا، لأنه يمكن للشخص أن يشعر بالألم، أو يمتلك معتقدا لم يعبر عنه بسلوكه في ذلك الوقت وهذا المكان، وهكذا يجب ترجمة القضية إلى مجموعة من القضايا الفرضية عن سلوكه، أو عما قد يفعله، أو يقوله الشخص في هذه، أو تلك الظروف[٣]، ومن ثم فهذه السلوكية تؤكد على أن العبارات المرتبطة بالعقل يمكن ترجمتها إلى السلوك العلني أو الممكن، وأن العبارات التي تتضمن ألفاظا عقلية يمكن تحليلها إلى عبارات تتضمن ألفاظا تتعلق بسلوك فيزيائي[٤].

---

(١) يراجع: د. محمد توفيق الضوي، النظرية السلوكية لفلسفة العقل، صـ٢٤٦.

(٢) (هطل)المطر هطلا وهطلانا:تتابع متفرقا. / المعجم الوسيط، جـ٢، صـ٩٨٨.

(٣) يراجع: جون سيرل، العقل مدخل وجيز، صـ٤٨.

(٤) يراجع: د.صلاح اسماعيل، نظرية جون سيرل في القصدية، صـ٢٢.

وهكذا يرى أصحاب هذه النظرية أن القضايا التي نؤولها بوصفها تشير إلى حالات، وعمليات عقلية؛ إنما تتساوى منطقيا مع القضايا التي تشير إلى سلوك الناس الظاهر، ويعتبر (جلبرت رايل، وروودلف كارناب) أهم من تبنى هذا الموقف ودعا إليه في دراسته (وحدة العلم)؛ فيقرر أن الطريقة التي نختبر بها صدق القضايا التي ننسبها إلى خبرات الآخرين تتحدد من خلال ملاحظة الأساليب التي يسلك بها الناس الآخرون، والسلوك هنا يعني سلوكهم الفيزيقي، واستجاباتهم اللفظية وسائر أفعالهم، وقد أدى هذا الرأي إلى الانتباه إلى أن كثيرا من الحدود، أو الكلمات التي يظن أن لها معنى عقليا خالص، إنما تشير إلى سلوك ظاهر، وهذا الأمر ينطبق على الانفعالات، والدوافع، والاعتقادات، والتفكير، والأفعال.

هذا ويعرض بوتنام[١] رأيا فريدا في طبيعة النظرية السلوكية المنطقية، فيرى أنها تأثرت في بدء ظهورها بنظرية الأعداد، والمجموعات عند (رسل) حيث قررا أن الأعداد ما هى إلا بناءات منطقية، اقتنع أصحاب السلوكية المنطقية بهذه النظرية، وبنوا رأيهم في أن الأحداث العقلية هى عبارة عن: بناءات منطقية قابلة للتحقيق في أحداث سلوكية، وبذلك يصير كل حدث عقلي سلوكا كامنا قابلا أن يتحقق في سلوك ظاهري، ولذلك فالقضايا التي تعبر عن الحالة العقلية لا تحدد كائنات معينة، أو موجودات محددة، بل تعبر عن قضايا يمكن تفسيرها حدود السلوك الفعلي، أو في الاستعداد السلوكي، وقد حازت هذه الفكرة الأخيرة على قبول واتفاق، فالأحداث العقلية ليست أحداثا تقع داخل الموجودات العاقلة فقط، بل تندرج تحت الاستعداد للسلوك، ولا يشترط تفسيرها في حدود سلوك يجري حاليا، لأنه يمكن للشخص أن يشعر بالألم ولا يعبر عنه بسلوك في الوقت نفسه، هذا يعني أن الحالة العقلية يمكن ترجمتها إلى مجموعة من القضايا الافتراضية تعبر عما قد يفعله شخص ما من سلوك في ظروف معينة، فإذا كان زيد في حالة ظمأ؛ فإن هذا يعني أنه من المحتمل أن يصرح

---

(١) هيلري بوتنام (Hilary Putnam)، فيلسوف أمريكي معاصر، كان مهتما بالمنطق، ونظرية المعرفة وفلسفة العقل./ يراجع: د. محمد توفيق الضوي، النظرية السلوكية لفلسفة العقل، صـ٢٤٦.

بحالته، أو قد يشرب إذا واتته الفرصة، ولذلك اهتمت هذه المدرسة بالاستعداد بوصفه امتلاك حالة عقلية تعمل على القيام بأنواع سلوكية معينة إذا تحققت ظروف معينة[١].

فأنا أفعل ما أنا مستعد لأفعله، إذ أنني أكون مستعدا لأداء أفعال كثيرة، لكن لم يحن بعد أن أفعلها بسبب كونها كامنة كاستعدادات فضلا عن أن ظروف وقوعها لم تتحدد بعد، فعندما نقول إن زيدا يعتقد أن المطر سيهطل؛ فإن هذا المعنى يشتمل على قضايا كثيرة مثل: إذا كانت النوافذ مفتوحة فهو سوف يغلقها، أو إذا أراد الذهاب خارج المنزل فسوف يحمل مظلة المطر، أو يرتدي معطفا[٢]، وهنالك مثال آخر هو: أنت مستعد للتصرف بشجاعة عندما تواجه شدة، لكنك لم تواجه موقفا يتطلب الشجاعة، ولذلك تسير حياتك هادئة ساكنة، وهذا النمط لحياتك لا يعني تقليل قدر شجاعتك، ونحن ليس لدينا دليل على شجاعتك إذا لم تكشف أنت عنها، كذلك الأمر لن يكون لدينا دليل على أن الملح يذوب في الماء إذا لم يكشف عن خاصية الذوبان، وبناء على هذا ترى السلوكية الفلسفية أن الحالات العقلية يمكن أن ترد إلى حالات عن سلوك قد وقع، أواستعداد للسلوك، فالشخص الذي يمتلك عقلا يمتلك أيضا قدرة على أن يسلك بطريقة مناسبة، وترى السلوكية أيضا أن ما نفعله، أو ما نستعد لأن نفعله يعتمد على حالتنا العقلية، فمثلا لو رأيت دبا في الشارع، وأنت لديك حالة عقلية معينة هى (اعتقادك أن الدببة خطرة)، فإن هذا الاعتقاد سوف يدفعك إلى أن تسلك سلوكا يتوافق مع طبيعة اعتقادك، أو مع حالتك العقلية[٣].

ومرادهم فيما سبق هو أن: الحالات العقلية يمكن أن تتحول إلى عبارات عن سلوك، أو استعداد للسلوك، وذلك عندما ترى الدب؛ فإن ما سوف نقوم بفعله يتوقف على حالتك العقلية، فإذا كنت متوترا، فإن سلوكك سيدفعك إلى الخوف من هذا الموقف، أما إذا كنت هادئا؛ فإن سلوكك سيدفعك إلى اعتقادك أن الدببة ليست خطرة، وبالتالي تقوم بتشكيل سلوك معين تتفادى به الموقف، ومن ثم

---

(١) يراجع: د. محمد توفيق الضوي، النظرية السلوكية لفلسفة العقل، صـ٢٤٦.

(٢) يراجع: جون سيرل، العقل مدخل وجيز، صـ٤٧.

(٣) يراجع: د. محمد توفيق الضوي، النظرية السلوكية لفلسفة العقل، صـ٢٤٧، ٢٤٨.

يتضح لنا أن الحالة العقلية تدفعنا إلى الاستعداد للسلوك، وهذا يفسر لنا كيف أن السلوكيين لم يستطيعوا استبدال الاستعداد للحالات العقلية.

كما أنهم يعتبرون الحدث العقلي عبارة عن بناء منطقي قابل لأن يتحقق في سلوك ظاهري، فكل سلوك عقلي كامن قابل لأن يتحقق في سلوك ظاهري على اعتبار أن الأحداث العقلية من الممكن أن لا تفسر، أو تترجم في الحال، فكثيرا ما يحدث أن يشعر شخص بالألم ولا يعبر عنه، أولا يظهر عليه ردة فعل هذا الألم في الحال، أو عندما يظمأ الإنسان فليس من الضروري أن يتناول الماء، ولكن عندما تسمح له الظروف للشرب، فكل ما لديه استعداد بأنه يملك حالة عقلية ممكن أن يعبر عنها فيما بعد إذا واتته الفرصة لذلك بسبب كون هذا الفعل كامنا داخله، وليس مستعدا لتنفيذه الآن، هذا إضافة إلى أن الإنسان الذي يمتلك عقلا يستطيع من خلاله أن يكون له القدرة على أن يسلك المسلك الصحيح، أو السلوك المتوقف على طبيعته.

وعلى الرغم من اشتراك أصحاب السلوكية المنطقية (التحليلية)، والسلوكية النفسية (المنهجية) في الأفكار الأساسية التي تشكل جوهر السلوكية بصفة عامة مثل: إمكانية رد العقل إلى السلوك والموضوعية العلمية، إلا أننا نجد اختلافات يسيرة بينهما، على حين اهتمت السلوكية النفسية المنهجية بإمكانية البحث العلمي للسلوك الإنساني ووضع علم النفس في عقد العلوم التجريبية، فإن اهتمام أصحاب السلوكية الفلسفية ظهر مختلفا بعض الشيء، فالسلوكية المنهجية استبعدت الإشارة إلى الحالات التي يفترض أنها داخلية وخاصة بحجة أنها غير علمية أو لا طائل من تحتها، أما السلوكية الفلسفية فتنظر إلى الفكرة القائلة بأن الحالات العقلية خاصة بأصحابها على أنها محالة منطقيا، ومن أبرز صور السلوكية الفلسفية تلك الصورة التي قدمها (جلبرت رايل) في كتابه: (مفهوم العقل)[١] التي أفاد فيه من أفكار فتجنشتين، وحاول التغلب على بعض الصعوبات التي تواجه السلوكية بصفة عامة[٢].

---

(١) مفهوم العقل، هو أشهر كتب جلبرت رايل، حيث يعرض لنظريته عن الطبيعة الفلسفية، وقد عارض نظرية (ديكارت) التي لا ترى في الذهن سوى (شبح من الآلهة)./يراجع: الأستاذ روني إيلي ألفا، موسوعة أعلام الفلسفة، جـ١، صـ٤٨١.

(٢) يراجع: د. صلاح إسماعيل، فلسفة العقل عند فتجنشتاين، صـ٨٩.

على الرغم من الاختلافات فيما بينهم، كما أسلفت سابقا من أن (جلبرت رايل، وستروصن) ينتميان إلى مدرسة التحليل اللغوي بأكسفورد، (وفتجنشتين) ينتمي إلى مدرسة التحليل اللغوي في كمبردج؛ إلا أنهم يتفقون جميعا في أن امتلاك المرء حالات قصدية مثل:الرغبة، أو الاعتقاد إنما يعني ببساطة أن المرء مستعد للسلوك بطريقة معينة، كما خلصت السلوكية في مختلف اتجاهاتها إلى أن العقل هو: الجانب المنظم الذي يقوم بتشكيل النتائج الخارجية المتمثلة في السلوك التجريبي القابل للملاحظة، مع ربط التأثير البيئي على الشخص في تحديد نظام حياته في قدرته على التفكير، مشيرا إلى أن النظرية السلوكية تنحو إلى الموضوعية التجريبية المتمثلة في المثيرات، ومدى استجابة الفرد لها، وذلك من خلال السلوك الذي يعد بمثابة الأداة التي تكشف عن الحالات الداخلية المتمثلة في الحالات العقلية.

تعقيب:

هل يستلزم بالضرورة أن نرد كل ردة فعل يقوم به الإنسان إلى سلوك مثلما فعل السيكولوجيون، أو أن نبرهن على أن السلوك يمكن أن يكون تبيانا كافيا للحالات العقلية كائنة ما كانت ؟

مما لا شك فيه أن للحياة العقلية، والنفسية خصوصيتها، وأهميتها، ولا يمكن إنكار دورها الأساسي في تكوين الشخصية، وبالتالي يجب أن لا نستهين بحالة الإضمار والكمون عند المرء إننا في أحوال كثيرة نجد الداخل هو الذي يدفعنا نحو الهدف، والاختيار والفعل، فالخبرة نظام داخلي مرتب، ومنظم نعتمد عليه؛ مثلما يحدث في حالة الاختيار، والسلوك المتوافق معها، بيد أننا لا يستلزم منا أن نكشف عن شعورنا مباشرة أثناء عملية التذكر، وكذلك لا يشترط أن نكشف عن أي حالات داخلية، فقد أسترجع ذكريات معينة دون أن أظهر ذلك في سلوك حركي، أو لغوي، هذا بالإضافة إلى أنه يدخل عنصر الزمن في تكوين حالاتنا الداخلية، فإذا أردنا قياس الزمن المادي نجده محددا بثوان ودقائق، لكن هنالك زمن داخلي يصعب قياسه ماديا، أو قد لا يتم التعبير عنه سلوكيا، فهل يمكنك قياس حالة قلقي، أو توتري في هذه اللحظة حين لا أتحدث عن طبيعة توتري؟ إن من يعرف طبيعة توتري هو أنا دون غيري، ولن تعرف أنت ذلك

التوتر إلا إذا حدثتك عنه[١].

نحن نقتنع بفكرة أن الإنسان وسائر الموضوعات المادية تتألف من ظاهر، وباطن، فالإنسان يكشف عن باطنه فيما يلقيه من حديث عن مشاعره، وأحلامه، ورغباته سواء بالكلام، أو الفعل الحركي الجسدي، ولكن في بعض الأحيان يظهر الإنسان عكس ما يبطنه، فهناك من يعطيك ردا صادقا بلسانه، ويكن تحت ضلوعه ألوانا، كما أن هناك علاقة وطيدة بين السلوك، والحالات الداخلية، أو الحالات العقلية، وسوف نتفق مع السلوكيين على إمكانية تفسير طبيعة السلوك عند شخص معين سواء كان سلوكا انعكاسيا، أو كان سلوكا مرتدا نتيجة مثير بيئي، لكن لم تقل لنا السلوكية ما الذي دفع الشخص لأن يؤدي هذا الفعل؟[٢]. وفيما يلي الحديث عن (فتجنشتيين)، ونظريته السلوكية.

---

(١) يراجع: د. محمد توفيق الضوي، النظرية السلوكية لفلسفة العقل، صـ٢٦١.

(٢) السابق، صـ٢٦١، ٢٦٢.

المبحث الثاني

لودفيج فتجنشتين ونظريته في حل العلاقة بين العقل والجسد الموسومة بأحادية الشخص

ومما لا يمكن نكرانه أن المساهمة البارزة للفلسفة التحليلية في مشكلة العلاقة بين العقل والجسد تتمثل بشكل أكثر أهمية، وأحيانا بشكل صريح، وبشكل ضمني عموما بالمكون الفيتجنشتايني الخاص، إن هذا المديح قد يكون مبالغا فيه إلى حد ما، ولكن لا شك في أن الكفاح لإزالة وجود العقلي، والاعتراف بالطبيعة اللغوية أساس لمشكلة العقل والجسد يدين كثيرا إلى مؤلفات (فتجنشتين)، ومن المعروف جيدا أن(فتجنشتين) كان معارضا للمذهب الأنطولوجي ـ الوجودي ـ، ووفقا له من غير المشروع تماما إن لم يكن مثيرا للتناقض أن نعترف بالوجود المعرفي لشيء ما بدون اهتمام للأشكال اللغوية التي يتم من خلالها اكتشاف هذا (الشيء ما)[١]، ومن ثم حاول (فتجنشتين) من خلال مؤلفه الموسوم (رسالة منطقية فلسفية) أن يعالج المسائل الأنطولوجية من خلال اللغة، حيث اتفق كل من (رسل، وفتجنشتين) على أن المشكلات الفلسفية تحدث من سوء فهم اللغة، لذلك يجب أن تكون مهمتنا هى دراسة منطق اللغة[٢].

ومن ثم فـ (فتجنشتين) من أقوى الفلاسفة البارزين، وأقواهم تأثيرا من موقف الاستبطان، وهذا الموقف جزء من نظريته في طبيعة العقل الإنساني يهاجم فيها ثنائية العقل والجسد الديكارتية، ويدعو إلى نظرية واحدية خلاصتها: نبذ الحديث عن ثنائية عقل وجسد، والتحمس للحديث عن واحدية الشخص، وأن حياتنا النفسية لا تستند إلى نفس ممايزة للجسد، كما لا تستند إلى جسد، وإنما إلى الشخص، أو الإنسان الفرد القائم في الواقع التجريبي، إذ إن تصور الشخص أسبق منطقيا من تصور العقل والجسد، فالإنسان هو النموذج الأصيل للحديث عن الحالات النفسية، والأحداث العقلية من: إحساس، وإدراك، وفهم، وتذكر، ورغبة، وانفعال، وشك، واعتقاد، وفي ذلك يقول: نستطيع القول فقط عن

---

(١) سرجيوموررافيا، لغز العقل (مشكلة العقل ـ الجسد) في الفكر المعاصر، صـ٢٤٩، ترجمة: د. عدنان حسن، دمشق، ط: سنة ٢٠٠٢.

(٢) يراجع: د. محمد محمد بالروين، مذاهب فلسفية كبرى، صـ٢٠٧بتصرف.

الإنسان الحي أو ما يشبه، إن له إحساسات، بأنه يرى، أو أنه أعمى، يسمع، أو أنه أصم، له وعي أو شعور، أو لا شعور له؛ ومن ثم يرفض إسناد حياتنا النفسية، وعملياتنا العقلية إلى الجسد، ويرفض تفسير حياتنا العقلية في إطار فسيولوجي بحت، أليس باطلا أن نقول عن الجسم أن له إحساسا بالألم، وإذا كان يوجد شخص يعاني ألما في يده، فإن هذه اليد لا تقول أن لدى ألما[١]

إن كل ذلك يمتلك كثيرا من التضمينات المهمة بالنسبة للجدال حول مشكلة العقل والجسد، فهما يبدوان ليس كشيئين (أو تعبيرين صارمين أحادي المعنى عن الأشياء)، بل كأداتين مفاهميتين ـ تعبيريتين فاعليتين متحركتين تشيران ـ بطرق ليست ميكانيكية، أو مبرهنة مسبقا بشكل موضوعي ـ إلى فئات معينة من الظاهرات، أو المدلولات وفقا لافتراضاتــ أو احتياجات معينة للأفراد (قابلة للتغير)، فالعقل والجسد إذا هما الفواعل، أو المفاعيل للغات المختلفة، أو لممارسات اتصالية مختلفة لتنظيمات دلالية مختلفة (لا يمكن الحكم على صحتها بمقياس واحد من القيم) لما هو، أو لما يظن أنه العالم الحقيقي، هذا يفسر التحفظات القائلة بأن المقاربة الفتجنشتيانية لمشكلة العقل والجسد لا يمكن أن تساعد في الحصول على تصاميم مواتية لاختزال العقلي إلى الجسدي، أو حتى أسوء من ذلك لإزالة العقلي، إذا وعندما يصبح مؤكدا أنه توجد على الأقل بعض السمات الخاصة بالكون العقلي اللغوي ـ المفاهيمي ـ مختلفة ومتميزة عن السمات الخاصة بالكون الجسدي اللغوي ـ المفاهيمي ـ عندئذ سيكون من الواجب الاعتراف بالمقولة التي مضمونها: إن مماهاة[٢] العقلي والجسدي تقتضي ضمنا قفزة مقولية لا يمكن تبريرها إلا بصعوبة[٣].

هذا وقد أشار (فتجنشتين) لهذه القفزة قائلا: إن تكوين العقلي يشتق أساسا من الانطباق المضلل للضوابط النفسية السلوكية على الضوابط المعنية بالجسدي، ومن ثم فإن التشابه، أو التناظر يقومان على أساس تواز مضلل، إن

(١) يراجع: د. محمود فهمي زيدان، في النفس والجسد، صـ١٤٦، ١٤٧.

(٢) التماهي:الخلط، يقال: ماه الشيء بالشيء: خلطه به، ويقال ماه فلان في كلامه: خلط./ المعجم الوجيز، صـ٥٩٥.

(٣) (سرجيومورافيا)، لغز العقل، صـ٢٥٠، ٢٥١.

البصـر، والسـمع، والتفكيـر، والشـعور، والإرادة، ليسـت موضـوع علـم نفـس بالمعنى نفسه الذي تكونه حركات الأجسام، وظاهرات الكهرباء، وما إلى هنالك موضوعا للفيزياء، يمكنك أن ترى ذلك من حقيقة أن الفيزيائي يرى، ويسمع، يفكر، وعالم النفس يراقب برد الفعل الخارجي (سلوك الشخص)، ومن ثم وفقا لـ (فتجنشتين) إذا لم يكن العقلي قابلا للتشبيه بشيء، فلا يمكن أيضا عده حالة، أو خاصية، أو حدثا، إنه بالأحرى نمط معين نمتلكه، ننظر به إلى أنفسنا، ونحلل أنفسنا، هذا النمط ينبغي أن نؤكد أنه أبعد ما يكون عن كونه موضوعيا لدرجة أننا عندما نستخدمه؛ فإننا نقوم فقط بتحويل ما سعينا لإدراكه (بذاته)، بل إننا حتى نخلق ضمن أنفسنا ظاهرة مختلفة عن الظاهرات التي كنا نعتقد أننا نشير إليها، إذا كان هذا صحيحا فيبدو من غير المعقول تماما أن نرغب في مماهاة هذا النمط بالعمليات الفيزيائية، يمكننا في أفضل الأحوال أن نعترف بما يدعوه (فتجنشتين) بـ (المتممات المميزة) الظاهرات التي تبدو متصلة بانتظام معين بما نعيشه في خبراتنا العقلية[١]، ومن هذ المنطلق فإن (فتجنشتين) يعترف اعترافا كاملا بالتعدد، والاختلاف الموجودين بين مختلف هذه الأنماط وفقا للأشخاص الذين يستخدمونها، ووفقا للسياقات والأعراض التي تستعمل من أجلها[٢].

ومن ثم يتضح تبعا لرأي (فتجنشتين) أن العقل لا يمكن اختزاله ولا إزالته بالجسد، فالعقل مركب من البصريات التي تعبر الكائنات البشرية عن نفسها من خلالها، كما أن العقل ليس حالة، أو حدثا بل هو عبارة عن: نمط معين نستعين به في تحليل أنفسنا، ولكنه أبعد ما يكون عن كونه موضوعا للتجربة؛ ولذا فإنه من غير المعقول أن نقول بمماهاة هذا النط بالعمليات الفيزيائية، فهناك إذن تميز بين ما هو عقلي وما هو جسدي، ومن ثم فمحاولة القول بالتوازي بينهما قول جانبه الصواب، إن التوازي بين العقلي والجسدي في رأيه تواز مضلل، نشأ من وجهة نظره من مماهاة (خلط) العلماء بين التكوين العقلي للضوابط النفسية، والضوابط المعنية بالجسد، ومن ثم فالعقل، والجسد في رأيه أداتان للفهم معبرتان فاعلتان تشيران إلى المدلول وفقا لاحتياجات الأفراد، ومن ثم فالعقل والجسد هما

---

(١) السابق، صـ٢٥١.

(٢) نفسه، صـ٢٥٣.

وسيلتا الاتصال بين اللغات المختلفة، ولذا فمجرد التشابه، أو التناظر بينهما يقوم على أساس تواز مضلل.

ولكن ما سبق من كلام (فتجنشتين) يعني المجازفة بارتكاب خطأ مقولي آخر لنفترض أن هذا الانتظام يقتضي ضمنا وجود علاقة سببية، أو في أسوأ الحالات قابلية اختزال خبرات نفسية معينة إلى حقائق فيزيائية قابلة للبرهان، فكيف يمكنني مثلا أن أختزل ما أشعره، ولا أفسره إلى عملية فيزيولوجية، فالمتممات المميزة الجسدية يمكن أن تفيد في أحسن الحالات مثلما تفيد بعض علامات التماهي (الكثيرة) لأنماط معينة من الوجود العقلي، كان التعبير الجسدي للعملية العقلية محكا من أجل تلك الصيرورة، أي إنه إذا كان جزءا من مفهوم عملية خاصة (كالإحساس بالألم) كانت تعده أنواع معينة من السلوك كدليل مباشر ولا استقرائي على حدوثها[١].

كما قام فتجنشتين بمهاجمة ثنائية العقل والجسد في نظريته طبيعة العقل بعدة حجج أكثرها أهمية حجتان: حجة يحلل فيها العمليات العقلية، وحجة يتحدث فيها عما أسماه باللغة الخاصة.

أما أولاهما:

فتقرر الثنائية الديكارتية أننا نعي حالاتنا النفسية، وأحداثنا العقلية محددة متميزة إحداها عن الأخرى، ونضع لكل منها لفظا مثل: ألم، إدراك، تذكر، وذلك مثل رؤيتنا أشياء مادية نعطي لكل منها لفظا يدل عليها مثل: باب، شجرة، كما تقرر أننا نعي بحالتنا الباطنية متميزة بطريقة الاستبطان، سواء صاحبها سلوك بدني ظاهر، أم لم يصاحبها، وأن تلك الحالات الباطنية تتسم بالخصوصية المطلقة، أي أنه لا يعي تلك الحالات إلا صاحبها، ولا يشاركها فيه سواه، وقد توجه (فتجنشتين) إلى هذه النظرية بالهجوم الشديد، فيقول إننا لا نعني بحالاتنا النفسية، وحوادثنا العقلية متميزة عن الأخرى، وأننا لا نعيها باستبطان، يشك في قدرتنا على عزل حالة باطنية عن سائر الحالات الأخرى المتداخلة معها دائما، كما ينكر وصولنا إلى الوعي بتلك الحالات باستبطان، وإنما ندرك أن لدينا تلك الحالات، والعمليات حين تبدو في أقوال، أو أفعال سلوكية تقبل الملاحظة العامة

---

(١) سرجيومورافيا، لغز العقل، صـ٢٥٢.

الخارجية، ولذلك ينتهي إلى رفض نقطة ديكارتية أخرى هى أن وجود الجسم الإنساني أمر ثانوي عارض للحياة الشعورية، وأن من الممكن تصور عقل بلا جسم، وإنما شاءت الحكمة الإلهية أن يلحق بالعقل جسم في الواقع التجريبي، حيث رأى (فتجنشتين) أنه ما دمنا لا نعي بحياتنا الشعورية إلا في سورة السلوك، فإن الجسم شرط ضروري لوجود تلك الحياة، وليس مجرد عرض حادث(١).

هذا ويعضد (فتجنشتين) رفضه لوعينا بحالاتنا النفسية، ووعينا لها عن طريق الاستبطان، وقوله أننا لا نعيها إلا في صورة أقوال، أوأفعال، يوضحه بمثال وهو الفهم، لقد اختار الفهم عملية عقلية؛ لأن كثيرا من الفلاسفة ـ حتى التجريبيين منهم ـ أخذو كلمة فهم على أنها مصطلح فلسفي يدل على عملية باطنية قد أعانيها دون أن ينطوي عليها سلوك ظاهر، وأراد (فتجنشتين) أن يهبط بالمصطلحات الفلسفية من سماء التجريد إلى أرض الاستخدام المألوف لألفاظ اللغة، ما معنى كلمة الفهم؟ أفرض أني أردت فهم متوالية عديدة مثل:(١، ٣، ٥، ٧، ٩)، فإني ألاحظ المدرس يكتبها لي، وحين يطلب مني الاستمرار في كتابة الأعداد التالية الصحيحة، فقد أقول لقد فهمت المتوالية، أو أقول: أستطيع الاستمرار فيها، أو أستمر في إتمام المتوالية دون أن أقول شيئا، يقول (فتجنشتين) إن الفهم ليس إلا أداء ما قد فعلت، فإن قلت إن: النظر، والانتباه، والتوتر الذي يشملني حتى استطعت الاستمرار في كتابة المتوالية ليس هو الفهم، وإنما هو ظواهر مصاحبة، أما الفهم فعملية داخلية خاصة، فإن (فتجنشتين) يدفع ذلك بقوله: إننا لا يمكننا العثور على حالة عقلية اسمها فهم متميزة من تلك الظواهر المصاحبة، وقل مثل ذلك في سائر العمليات العقلية الأخرى، يجب أن تترجم جميعا إلى أقوال، أو أفعال، وفي ذلك يقول:(العملية الداخلية في حاجة إلى معايير خارجية) (٢)

وبذلك نستطيع أن نوضح أن مقصد (فتجنشتين) هنا في تفسير الحياة النفسية هو: الأسلوب الذي يظهر على الشخص، ومن خلاله نحكم عليه بالفهم،

---

(١) يراجع: د. محمود فهمي زيدان، في النفس والجسد، صـ١٤٧، ١٤٨.

(٢) السابق، صـ١٤٨، ١٤٩.

فعندما يقول لك شخص فهمت عباراتك، فإن قياسنا لصحة لفظه، أو عباراته ليس بالبحث عما بداخله، بل بالرجوع إلى طريقة التطبيق، فأنا أحكم على هذا الشخص بأنه فاهم، أو غير فاهم عند تطبيقه لفهمه من خلال الأشياء التي يقوم بالتطبيق عليها من خلال هذا اللفظ، ومن ثم فعملية التفكير ليست عملية باطنية، غاية ما يقصده (فتجنشتين) أن المرء عندما يفكر فيما يقوله، فإنه لا يفعل شيء أكثر من كونه أنه يعي، أو يفهم ما يقوله، ومن هنا جاء نبذ (فتجنشتين) عملية الاستبطان.

هذا وإن كان (فتجنشتين) قد عارض النظرية الثنائية الديكارتية، فلقد وافق (ديكارت) في أن الإنسان ليس مجرد جسم؛ لأنه به حالات نفسية، وأحداث عقلية، ولا يمكن ردها إلى مجرد عمليات فسيولوجية، لكن ما دام الإنسان ليس مجرد جسم، وما دامت حالاته الشعورية لا تستند إلى جوهر عقلي مستقل عن الجسد، فإلام تستند تلك الحالات؟إنها تستند إلى الشخص ككل في واقعه التجريبي، لأن الشخص هو التصور الأصيل لهذا الإسناد، ومن ثم ترجمتها إلى أقوال وأفعال؛ لكن هل يرى (فتجنشتين) أن تلك الحالات الباطنية ليست غير تلك هذه الأقوال والأفعال؟ يصرح أننا لا نستطيع أن نقول عن طبيعة تلك الحالات النفسية، والعمليات العقلية شيئا، ولا نستطيع فهمها، ولا تحديد معناها، يكفينا فقط أن نقول إن معيار وجودنا هو أن نبدو في صورة سلوكية إن أردنا الكلام الواضح أن نقول: ليس الإحساس بالألم مثلا شيئا لكنه عدما، وكانت النتيجة أن كل معنى اللاوجود هنا أننا لا يمكننا أن نقول عنه شيئا، ...، نتحدث عن العمليات، والحالات العقلية؛ لكنا لا نستطيع أن نقرر بشأن طبيعتها شيئا(١).

ومما سبق يتضح تناقض (فتجنشتين) فيما ذهب إليه، ففي البداية ذهب إلى أن المعيار الوحيد للحصول على الحالات النفسية، والعمليات العقلية هو ترجمتها في صورة أقوال، أو أفعال، ومن ثم لا بد من لغة خاصة من خلالها نعتمد على معرفة الحالات النفسية، والعقلية، ولكنه عاد مرة أخرى فذهب إلى أن العمليات، والحالات العقلية لا نستطيع فهمها، ولا تحديد معناها، ومن ثم لا نستطيع أن نقرر بشأن طبيعتها شيئا.

---

(١) يراجع: د. محمود فهمي زيدان، في النفس والجسد، صـ١٥٢.

هذا وإن كان (فتجنشتين) قد ذهب قائلا:بأنه لا معنى لتصور العقل على أنه جوهر متميز عن الجسد، حيث هاجم ثنائية ديكارتية من خلال نظريته في العقل، ودعا إلى نظرية واحدية الشخص ؛ فقد جانبه الصواب، فمثل هذا يقودنا إلى ارتكاب خطأ، وهو القول بعدم وجود أي علاقة، أو صلة بينهما، ومن ثم كيف نفسر ردة فعل كل حدث يحدث لنا؟ إنه يعتبر التعبير الجسدي محكا سريعا لترجمة بعض الأشياء العقلية، فإن احتراق إصبعي قد ينشأ عنه إحساسي بالألم، وهذا يفسره تأثير الجسد على حالاتنا النفسية، والعكس فالحالات النفسية، والعمليات العقلية تؤدي إلى إحداث تغيرات معينة في الجسد، فالإحساس بالجوع يؤدي إلى تقلصات المعدة، فالبحث عن الطعام؛ إن انفعال الخوف والغضب يصحبه مزيد من إفراز العرق، وارتعاش عضلات وأطراف، ونشاط مفاجيء في خلايا المخ، ومن ثم يتضح إذن التفاعل بين ما هو عقلي وما هو جسدي.

وكيف يكون ردة فعل (فتجنشتين) فيما ذهب إليه علماء النفس من قولهم: إن ثمة تمييزا، وعلاقة بين المخ (أو الحالات المخية)، وبين العقل (أو الحالات العقلية)، إذا انتقلنا إلى العلاقة بين المخ والعقل، فنجد أن علماء النفس المعاصرين اهتموا بتحديد هذه العلاقة اعتمادا على التطور الهائل الذي لحق بعلوم الفيسيولوجيا، والأعصاب، والبيولوجيا، فكان السؤال التالي: هل ترتبط الأحداث المخية وعمليات الجهاز العصبي بالأحداث العقلية؟

تتحدد الإجابة في التمييز بين الجانبين، أو الخصائص التي تصف المخ وبين التي تصف العقل، فقد بينت الفحوص المقدمة تكنولوجيا لبنية المخ أن الشخص عندما يكون في حالة صداع يختلف تركيبه المخي عن حالة شعوره بالصداع، أي ما نلاحظه في مخ هذا الشخص يختلف تماما عن ما يشعر به من صداع؛ إذن الصداع كحالة مخية ليس هو كحالة عقلية، الأولى هى اضطراب يحدث في الأعصاب نتيجة أسباب فسيولوجية متعددة، بينما الصداع كحالة عقلية هو عملية الشعوربه بوصفه حالة ذاتية خاصة فقط بالشخص الذي يعاني الصداع، فأنا أعرف أن لديك صداعا من سلوكك أو تعبيرك اللغوي، إذن ملاحظتي لك هى دليلي على أن لديك صداعا، فإذا فرضنا ترابطا بين الأحداث العقلية والعمليات العصبية، فأنا قادر على أن استدل على حالتك العقلية بملاحظة مخك كموضوع مادي فيزيقي، لكن منفذي إلى حالتك العقلية يكون غير مباشر،

أنت فقط الذي تعرف حالتك العقلية مباشرة، وكذلك أنا أستدل فقط على الحالة العقلية التي تمر بها، أما بالنسبة لحالتك المخية فأنا ألاحظها عن طريق وسيلة مادية، أو جهاز آلي يكشف عن التلازم العصبي الذي يحدث داخل مخك، لكنني لا ألاحظ حالتك الشعورية، أو حالتك العقلية، أنا أستدل فقط عليها من خلال ملاحظتين: ملاحظة التلازم العصبي، ونشاط المخ، وملاحظة سلوكك الخارجي سواء الأدائي، أو اللغوي، وبناء على هذا تختلف الحالة العقلية عن الحالة المخية، أو عن الحالة العصبية[١].

تبين لنا خصوصية الحالة العقلية أن ثمة تمايزا بينها وبين الحالة المخية، أو العصبية، لنفرض حدوث تلازم بين الحالة العقلية والحالة الفسيولوجية مع الوضع في الاعتبار أن الثانية تخضع للبحث العلمي التجريبي، لنفرض أيضا أن أنا وأنت لدينا نفس الحالة الفسيولوجية مترابطة مع الحالة العقلية، إذن أنت الوحيد الذي لديك معرفة وطيدة بحالتك العقلية، وكذلك بترابطها العصبي، لكنك ليس لديك هذا المنفذ إلى حالتي العقلية فأنت عندما تلاحظني يكون لديك منفذ فقط إلى حالتي العصبية بوصفها حالة قابلة للبحث العلمي، بينما لا يمكنك أن تلاحظ أو تعرف حالتي العقلية، وبناء على ما سبق يتقرر أن العقل، أو الحالة العقلية لها نفس الأهمية المتوازية مع الحالة المخية، ليست هذه النتيجة ميتافيزيقية؛ بل تم التوصل إليها نتيجة التطورات المذهبية في الفلسفة المتأثرة بقدر هائل بتطور العلوم الطبيعية البحتة.

وعلى الرغم من اعتماد العلم على الملاحظة التجريبية، وهى ما يفهمها علم النفس من خلال السلوك الظاهري، فإن العلم نفسه لا يتوقف عند حدود التجربة الظاهرية الملحوظة، فالحديث عن الإلكترونات وما على شاكلتها ليس حديثا عن جوانب خفية مستعصية على الفهم، والمعرفة، بل هو حديث عن جوانب واقعية بالفعل؛ لكن لا يمكن ملاحظتها، بيد أننا لا يمكن أن نقرر عدم وجودها لعدم قدرتنا أن نلاحظها، ولقد بينت النظرية العلمية في الإدراك الحسي

---

(١)John Heil, Philosophy Of Mind,Routledge,London and New York ,١٩٩٨,P:(٥٥)

نقلا عن: د. محمد توفيق الضوي، النظرية السلوكية في فلسفة العقل، ٢٣٥، ٢٣٦.

في هذا الأمر، فقررت أن اللون هو مظهر خارجي ملاحظ ناتج عن حركة داخلية غير ملحوظة تتمثل في حركة الشحنات الكهربائية، وطبيعة التركيب الذري للموضوع المادي الفيزيقي، وبناء على هذا توصل علم النفس المعاصر متحدا مع المذهب الواقعي إلى أن المخ، والجهاز العصبي يمثلان آليات سيكولوجية غير ملحوظة تدفع الجسد لأن يسلك سلوكا معينا، وبالتالي يتحد ما هو عقلي مع ما هو جسدي(١).

ثانيهما: من ضمن الحجج الذي صاغها رفضه ثنائية (ديكارت) ما يسميه باللغة الخاصة

لقد فكر (لودفيج فتجنشتين) بأن أطروحة (ديكارت) تعتمد على الفرض القائل بأنه يمكن أن يكون للمرء معرفة مباشرة لنفسه الخاصة عن طريق الاستبطان، فلو لم يكن لدينا ملكة استبطان؛ فإن الفصل الديكارتي بين البدن والنفس (القائم على الطريقة التي نعي بها هذين الكيانين) يصبح خياليا، ولا يعود للقضية أي سبب بالوجود، وعلى الرغم من ذلك فإن (فتجنشتين) يعتمد اعتراضه على نظرية (ديكارت) السابقة بقناعته بأهمية اللغة في إقامة بنى الفكر الإنساني، فهو يعتقد أن اللغة تكيف مجمل الفكر وتشكل قاعدته، وهو يرفض افتراض استبطان النفس من قبل الفرد ذاته، وإلا لكان هذا النموذج من المعرفة مستقلا عن تأثيرات اللغة، وبالنتيجة فإنه يسمى مستحيلا، ويساند معظم الفلاسفة والنفسانيين القول بأن التعبيرات الذهنية مثل الألم تتضمن لأول وهلة الملاحظة بواسطة الاستبطان لتكرار الأوجاع المختلفة للأسنان، أو الرأس، أو الكلى، ومن ثم مشاركة كلمة ألم مع هذه الظاهرات، ويعتقد بأن هذا التفكير مغلوط، ويدعي بأننا نتعلم كلمة ألم، وكذلك معرفة كافة القرائن الاجتماعية التي تنطبق عليه(٢).

فهو يهاجم الاستبطان ملتجئا إلى المفهوم القائل بأنه لا يوجد شيء مشابه للغة الخاصة بالإنسان، قاصدا بهذا التعبير التصور القائل بأننا نعلم معنى المصطلحات الذهنية مثل:الألم بأن نلحق شخصيا هذا المعنى بتعابيرداخلية، فكل المعاني المجردة تنبع من اللغة التي هى بالضرورة نتاج اجتماعي، وبالتالي فإن

---

(١) د.محمد توفيق الضوي، النظرية السلوكية في فلسفة العقل، ٢٣٦ـ ٢٣٨باختصار.

(٢) تشارلز فيرست، الفكر والدماغ، صـ١٩، ٣١، ٣٢بتصرف يسير.

(فتجنشتين) يدعم الفكرة القائلة بأننا نتمكن من تطبيق المعاني المجردة على سياقاتنا الذهنية الخاصة قبل أن تكون لدينا لغة لوصفها، وبما أن اللغة هى نشاط عام، واجتماعي؛ فإننا نتعلم معرفة نفوسنا عندما نتعلم اللغة المبتكرة من قبل جماعة من الكائنات البشرية المادية، وليست الوقائع الذهنية حسب هذه النظرية معروفة مباشرة بواسطة الاستبطان، بل بشكل غير مباشر من خلال مرشحة اللغة التي تترجم الجديد في التجربة، فإذا ما قبلنا السياق الذي نتخذ بواسطته المعرفة عن أنفسنا؛ فإن (فتجنشتين) يحاول أن يقوض أصول الاعتقاد القائل بأن العقل يمكن أن يتواجد منفصل عن الجسد، وذلك يؤدي إلى وضع حد، لكُنه العلاقة بين العقل والمادة، وبصورة عامة تبقى نظرية (فتجنشتين) صعبة على الفهم، فهل كان يريد القول بأننا لا نحس إلا التجارب التي يمكن وصفها بالكلمات؟ وهل تمسى كل معارفنا شفهية فقط، أو رنانة فارغة مقتصرة على المعرفة التي يمكننا قولها، أو كتابتها، أو التعبير عنها بمصطلحات من المنطق؟[١].

يتضح مما سبق نقد (فتجنشتين) للثنائية الديكارتية، وذلك من خلال المنهج الاستبطاني التي انتهجه (ديكارت) في ازدواجية النفس والجسد، فرأى أن (ديكارت) كان مخطئا، فكيف نسلم بأن لدينا ملكة بمعرفة أنفسنا، ومن ثم كيف نعرف بأن لدى الآخرين نفوسا تعمل مثل نفوسنا، إن مشكلة معرفة النفوس الأخرى هى منبع السلوكية، ولقد دافع السلوكيون عن وجهة النظر القائلة بأن الدراسة العلمية للنفس لا بد أن تجرى من خلال دراسة السلوك، ولم نتمكن من معرفة نفوس الآخرين إلا من خلال دراسة سلوكهم الظاهر، فعندما أشعر بألم في مرفقي، تعني تماما أو يمكن ترجمتها إلى مجموعة من القضايا عن السلوك الفعلي، أو الممكن لذلك، لأنه يمكن للشخص أن يشعر بالألم، وهكذا يجب ترجمة القضية إلى مجموعة من القضايا الفرضية عن سلوكه، أو عما قد يفعله، أو يقوله الشخص في هذه، أو تلك الظروف، ومن ثم لم تجد في حياة الإنسان النفسية سوى مجرد سلوك يمكن أن يشاهد من الظاهر، دون حاجة إلى افتراضات ميتافيزيقية أخرى كالنفس، الأمر الذي يضطرنا إلى القول أننا ندرس علم النفس

---
(١) السابق، صـ٣٢، ٣٣.

بدون نفس!.

وهذا يجعلنا نصرح أن رأي (فتجنشتين) الخاص يمثل موقفا وسطا بين الثنائية والسلوكية، إذ يعتقد أن الأحداث والحالات العقلية لا هى تقبل الرد إلى تعبيراتها الجسدية كما ذهب السلوكيون، ولا هى تقبل الانفصال كلية عنها كما استنتج أصحاب الثنائية، ويحاول البرهنة على أنه حتى عندما نفكر في أفكارنا العقلية والخاصة، فإننا نفعل لك من خلال وسيط اللغة التي تتقيد بتعبيرها العام والجسمي، وعلى خلاف السلوكيين لم ينكر (فتجنشتين) إمكانية الأفكار السرية والروحية، ولكنه من ناحية ثانية أظهر عدم تماسك القسمة الثنائية الديكارتية للعقل والجسد.[(١)].

تعقيب: قد يكون من المفارقات العجيبة في تاريخ الفكر المعاصر أن يكون أكثر الفلاسفة تأثيرا في الفلسفة الانجليزية في القرن العشرين هو (لودفيج فتجنشتين) الفيلسوف النمساوي الذي تتلمذ على يد كل من: (مور، ورسل)، والكثير من الفلاسفة يدينون بالكثير لهذا المفكر الذي شغل كرسي الفلسفة أمدا غير قليل في جامعة كمبردج(٢)، وتكمن أهمية تفكيره في تغييره مفهوم الفلسفة، وتصوره لوظيفتها، فضلا عن الطريقة الجديدة التي اصطنعها في التفلسف وهى تحليل اللغة(٣)، ومن ثم لا يوجد باحث منصف يستطيع أن ينكر عظم وقدر فلسفة (فتجنشتين)، وذلك من خلال آرائه، وأفكاره التي كان لها أنصارها، ومريدوها في القرن العشرين، ومع ذلك تنوعت آراء النقاد في الحكم على قيمتها، وهاك بعض الأمور التي وقفت عليها بخصوص بحثي:

(١) أرى أن (فتجنشتين) قد جانبه الصواب عندما قتصر مهمة التحليل على اللغة وحدها، دون تحليل معاني الجمل، ودون الاهتمام بالعلاقة بين الأفكار، والأشياء؛ معتقدا أن مثل هذا الاهتمام هو الذي يقودنا إلى الخطأ؛ لأن (فتجنشتين) باهتمامه باللغة قد وقع في شرك الذاتية المتطرفة، فقال بتحليل اللغة دون المعنى، وأن الفلسفة يجب أن تلزم نفسها بتركيب

---

(١) د. صلاح إسماعيل، فلسفة العقل عند فتجنشتاين، صـ٩٠.

(٢) د. زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، صـ٢٣٩.

(٣) د. عزمي إسلام، فتجنشتاين وفلسفة التحليل، صـ٢٢٧.

الجمل اللغوية دون الاهتمام بالمعنى[١].

(٢) أخطأ حين أنكر خصوصية الحياة النفسية؛ لمجرد أن الوعي بها يكتنفه غموض؛ إذ يمكننا الحديث عن خبرات فردية خاصة، ويكون عليها إجماع، وإن لم تقبل الملاحظة الخارجية، فمثلا لا يوجد شخص لديه معيار دقيق في الحكم بحمرة التفاحة، أو خضرة العشب، ومع ذلك فالناس جميعا متفقون في حكمهم على الألوان، وكذلك الأمر في أحكامنا على الروائح، والطعوم، وهى في أساسها أحكام ذاتية[٢].

(٣) ما ذهب إليه (فتجنشتين) في نظريته السلوكية لا بد وأن نقف منها موقف الرفض، والسبب في إخفاق نظريته الفجوة التي تفصل بين العقل والجسد، حيث نظر (فتجنشتين) إلى فلسفة العقل بوصفها فرعا من فلسفة اللغة، ونتيجة لذلك أدت معالجته إلى نتيجة غير مثمرة.

أمام هذا الموقف المثير للحيرة والارتباك من خلال نظرية (فتجنشتين) السابقة، حيث إخفاق (فتجنشتين) في أنه لم يستطع أن يقدم لنا موقفا متكاملا عن الحياة النفسية، وصلتها بالسلوك، لأن معظم كتاباته توحي بعجزه عن فهم طبيعة حالتنا النفسية، نتعرف على حل جديد من خلال (جلبرت رايل) ونظريته السلوكية المنطقية في المبحث القادم.

---

(١) يراجع: د. محمد محمد بالروين، مذاهب فلسفية كبرى، صـ٢٠٨بتصرف.

(٢) يراجع:د. محمود فهمي زيدان، نظرية المعرفة، صـ١١٥.

المبحث الثالث

جلبرت رايل ونظريته السلوكية الفلسفية التحليلية لحل مشكلة ثنائية العقل والجسد

لقد تحدثنا في المبحث السابق عن نوع من النظرية السلوكية النفسية التي قدمها (فتجنشتين) في ثنايا حديثنا عن إنكاره الاستبطان، ومهاجمته النظرية الثنائية الديكارتيه، ومن ثم الحديث عن حله من خلال نظريته في طبيعة العقل الموسومة بالنظرية الأحادية للشخص، والآن حان الوقت للحديث عن نظرية (جلبرت رايل) لحل مشكلة ثنائية العقل والجسد، فهل انتهج نفس المنهج الذي اتبعه (فتجنشتين) في هجومه على ثنائية العقل والجسد؟ هذا ما سوف نتعرف عليه في هذا المبحث.

في البداية أردت أن أوضح أن المشكلة عند (رايل) تكمن في كيفية استيعاب طبيعة العقل وعلاقته بالجسد، فكيف يتسنى لجوهرين من طبيعتين مختلفتين أن يكون بينهما علاقة، فهما نوعان مختلفان جذريا موضوعات مادية، وعقول لا مادية، فكيف نفكر إذن في أي نوع من التفاعل السببي، أو العلي بين العقلي، والفيزيائي، أو بين العقل والجسد؟

وهل كان (ديكارت) محقا عندما أكد على انسجام الثنائية مع الحس عندما ذهب قائلا:" نحن نملك جميعا خبراتنا الواعية، ونستطيع أن ندرك بسهولة أن هذه الخبرات مختلفة عن العالم المادي الذي يحيط بنا، ولدى كل واحد منا أفكاره الداخلية، ومشاعره، وآلامه، وأحاسيس الوخز، والحكة، والإدراكات البصرية، وبالإضافة إلى ذلك هناك عالم من الأشياء المادية يوجد وجودا موضوعيا، عالم الكراسي، والمناضد، والأشجار والجبال، والشلالات، فما الذي يمكن أن يكون مختلفا أكثر من ذلك ؟"(١).

عندما نقوم بتحليل النص السابق يتبين لنا تأكيد (ديكارت) على القول بالاختلاف بين هاذين الجوهرين مما يوصلنا إلى نتيجة مهمة وهى: التمايز بين الجوهر العقلي والمادي، إذ رأى (ديكارت) أن السمة الأساسية للإنسان باعتباره

---

(١) جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع (الفلسفة في العالم الواقعي)، صـ٨٨، ترجمة:د. صلاح إسماعيل المركز القومي للترجمة، ط: الأولى ٢٠١١م.

كائن مفكرا هى: التفكير، وأن ماهية الجسم تتحدد في الامتداد؛ ومن ثم وضع الحد الفاصل بالتمييز بينهما، إلا أنه رغم هذا التمايز بين هذين الجوهرين أقر بازدواجيتهما؛ ومن ثم اتحادهما مما كان إيذانا لـ (جلبرت رايل) في هجومه على الثنائية الديكارتية، ويبقى السؤال المحير كيف يمكن تفسير وجود علاقة فعالة بين جوهرين مختلفيين جذريا في ماهيتهما، وفي النظام الذي يحكم عملهما؟ هذا هو السؤال الذي يلزم الإجابة عنه لحل إشكالية العلاقة بين الجوهر العقلي، والجوهر المادي، الحل الديكارتي يلح على أن العقل يقوم بتمثيل ما هو مادي، مع أن العقل ليس ماديا ولا يشبه ما هو مادي، ومن الواضح أن هذا ليس تفسيرا؛ فلا يزال الإشكال ؟.

لقد صاغ (جون سيرل) ما ذكرته في الفقرة السابقة قائلا: "علينا أن نبتديء باللجوء إلى تجاربنا، افترض أنك جالس إلى مائدة تفكرفي الواقع السياسي المعاصر، فيما يحدث في واشنطن، أو لندن، أو باريس، وأفترض أنك وجهت انتباهك إلى هذا الكتاب، وأنك قرأت هذه النقطة، ولكي تدرك أهمية هذه الافتراضات، أقترح أن تقرص ساعدك الأيسر بيدك اليمنى، وافترض أنك تقدم على هذا الفعل قصدا، أي سنفترض أن قصدك يسبب حركة يدك اليمنى بقرص ساعدك الأيسر، في هذه اللحظة ستشعر بألم معتدل، ويتميز هذا الألم تقريبا بالصفات البارزة التالية، ستشعر بوجوده ما دمت تختبره بصورة واعية، ولهذا وبمعنى واحد إن هذا الشعور ذاتي تماما وليس موضوعيا، وعلاوة على ذلك يتميز هذا الألم بصفة كيفية معينة، إذن يتميز الألم المدرك بهاتين الصفتين: الذاتية، والكيفية، أريد أن يبدو كل ما قلته بريئا، إلى الآن أجريت ثلاثة أنواع من التجارب الواعية: التفكير في شيء ما، وفعل شيء ما قصديا، والشعور بإحساس معين، ما المشكلة"؟[١].

حسنا، ألق نظرة على الأشياء حولك، الكراسي، والطاولات، والبيوت، والأشجار، هذه الأشياء ليست بأي معنى ذاتية، توجد كليا بصورة مستقلة بغض النظر عما إذا اختبرها المرء، وبالإضافة إلى ذلك نعرف بصورة مستقلة أنها تتشكل كليا من جسيمات دقيقة تصفها الفيزياء الذرية، وأن الجسيم المادي خال

---

(١) جون سيرل، العقل مدخل وجيز، صـ٩، ١٠.

من الصفة الكيفية، إنها أجزاء من العالم توجد في العالم بصورة مستقلة عن تجارب المرء، والآن إلى هذا التباين البسيط بين تجاربنا والعالم الذي نوجد فيه بصورة مستقلة عن تجاربنا، وبمفرداتنا التقليدية يمكن القول إن أفضل وصف طبيعي هو أن هناك فرقا بين العقلي من ناحية، والمادي من ناحية أخرى، العقلي بوصفه عقليا ليس ماديا، والمادي بوصفه ماديا ليس عقليا؛ إن هذه الصورة البسيطة بذاتها هى التي تؤدي إلى مشاكل عدة، وأمثلتنا الثلاثة التي تبدو بريئة تمثل ثلاثا من أنواع المشاكل، كيف يمكن للتجارب الواعية كتجربتك للألم أن توجد في عالم مركب من جسيمات مادية؟، وكيف لبعض من الجسيمات المادية المفروض أنها موجودة في الدماغ أن تسبب التجارب العقلية؟ (ويطلق على هذه المشكلة مشكلة العقل والجسد)، ولكن لو حصلنا على حل لهذه المشكلة لن ننجو من مشاكل أخرى[١].

كيف يمكن لقصدك الذي ليس هو جزءا من العالم المادي أن يسبب حركة ذراعك؟(يطلق على هذه المشكلة اسم مشكلة السببية العقلية، وأخيرا أفكارك السياسية تثير مشكلة ثالثة عنيدة: كيف يمكن لأفكارك المفروض أنها موجودة في رأسك أن تشير إلىَ، أو تمثل وقائع، أو علاقات واقعية بعيدة إلى حوادث تجري في واشنطن، أو لندن، أو باريس (يطلق على هذه المشكلة اسم مشكلة القصدية[٢])، حيث قصدية تعني توجها، أو حضور العقل، ومن ثم تفترض هذه

---

(١) المرجع السابق، صـ١٠.

(٢) القصدية هى: قدرة العقل على أن يوجه ذاته نحو الأشياء ويمثلها، وهى خاصية للعقل يتجه عن طريقها إلى الأشياء، والعالم، أو يتعلق بها، والحالات العقلية تكون قصدية بمعنى:أنها تكون حول شيء ما، أي موجهة نحو شيء ما، وفي هذا التعريف الموجز تتضح ثلاثة أفكارالأولى: أن القصدية خاصية عقلية، والثانية: أن القصدية ببساطة هى توجه، أو تعلق، والثالثة: أن مهمة =القصدية هى التمثيل العقلي./ يراجع:د. صلاح إسماعيل، نظرية جون سيرل في القصدية، صـ٥٤.

- ويعرفها سيرل بقوله: القصدية هى تلك الخاصية لكثير من الحالات، أوالحوادث العقلية التي تتجه عن طريقها إلى الأشياء وسير الأحوال في العالم، أو تدور حولها وتتعلق بها، والقصدية تبعا لهذا التعريف تتضمن ظواهر عقلية كثيرة منها: الاعتقاد، والرغبة، والقصد، والأمل . يراجع: د. صلاح إسماعيل، نظرية جون سيرل في القصدية، صـ٥٤.

التدشينات السابقة الانفصال المتبادل بين العقلي والمادي، ومن ثم يلزمه تباعا عدم وجود أي علاقة بينهما[١].

هذا، ويكمن الخطأ الذي وقع فيه (ديكارت) من وجهة نظر (جلبرت رايل) أن (ديكارت): كان يعتقد أنه من الضروري أن يكون للجوهر ماهية، أو ميزة خاصة تضفي عليه نوع الجوهر الذي يتميز به، إن ماهية العقل هى الوعي، أو كما أسماها الفكر، وماهية الجسد هى كونه ممتدا بثلاثة أبعاد في المكان المادي، أو كما سماه الامتداد، وعندما يقول (ديكارت): إن ماهية العقل هى الوعي، فإنه يدعي أننا الكائنات التي هى نحن؛ لأننا كائنات واعية، وأننا دائما في حالة واعية، وأن وجودنا ـ كما هو نحن ـ ينعدم عندما نفقد حالة الوعي، على سبيل المثال: الآن عقلي يركز انتباهه بصورة واعية على كتابة الفصل الأول من هذا الكتاب، ولكن على الرغم من التغيرات التي تحدث لي عندما أتوقف عن الكتابة مثلا كالشروع في العشاء، فإنني سأستمر في حالة وعي ما، أو بأخرى، ومن ناحية أخرى عندما يقول (ديكارت): إن الجسد هو امتداد، فإنه يدعي أن للأجساد أبعادا مكانية، الطاولة التي هى أمامي، وكوكب الأرض، والسيارة الموجودة في موقف السيارات كلها ممتدة، أو منبسطة في المكان.[٢]

وفقا لمبدأ (ديكارت) تظهر ماهية الشيء في كل صفة، أو تغير يطرأ على الشيء، فالأجساد مبدئيا قابلة للانقسام اللامتناهي، أي يمكن تجزئتها مبدئيا بصورة لا متناهية إلى أجزاء أصغر فأصغر، وبهذا المعنى كل جسد قابل للضمار، غير أن المادة غير قابلة للدمار، تبقى كمية المادة في الكون ثابتة، أما العقول من ناحية أخرى فهى غير قابلة للانقسام، أي لا يمكن تقسيمها إلى أجزاء أصغر فأصغر، ولهذا لا يمكن تدميرها كما يمكن تدمير الأجسام، كل عقل خالد، إن الأجساد بوصفها أشياء مادية تخضع لقوانين الفيزياء، ولكن العقول تملك حرية الإرادة كذات كل واحد منا هو أو هى عقلها، ولكن ككائنات إنسانية حية، إننا موجودات مركبة من عقل، وجسد، ولكن بالنسبة إلى كل واحد منا الذات الموجودة التي نشير إليها بكلمة (أنا)، هى عقل مرتبط بطريقة ما مع الجسد، إن

---

(١) يراجع: جون سيرل، العقل مدخل وجيز، صـ١٠، ١١.

(٢) المرجع السابق، صـ١٧، ١٨

فيلسوف العقل (جلبرت رايل) استهزأ بهذا العنصر من تصور (ديكارت)، ووصفه بمبدأ (الشبح في الآلة)، وفقا لهذا المبدأ كل منا شبح (عقلنا) يسكن في آلة (جسدنا)نعرف كل من وجود ومضمون عقولنا بنوع خاص من الإدراك المباشر، ويختصر(ديكارت) تصوره لهذا الإدراك بأشهر جملة في فلسفته: (أنا أفكر إذن أنا موجود)[١].

والآن علينا أن نسأل ما الذي ينكره (رايل) إذن؟ من المؤكد أنه يريد أن ينكر أن هناك جوهرا مفكرا ديكارتيا، كما أنه يريد أن ينكر الفكرة السقراطية، والأفلاطونية للعقل بوصفه ربان السفينة ـ الجسم ـ، وهو تشبيه أعتبره من وجوه كثيرة من الروعة، والملاءمة بحيث يمكنني القول عن نفسي: " إنني أعتقد في الشبح في الآلة"[٢].

ومن ثم يتضح لنا أن (جلبرت رايل) لم يحد عن المهمة التي وضعها (فتجنشتين)، وانصب جل اهتمامه على عرض، وتحليل العبارات اللغوية المعبرة عن قضايا، وأحداث عقلية في حدود الاستعدادات السلوكية للشخص، حيث رأى (رايل) أن من الخطأ اعتبار العقل يدخل في علاقة مع جزء مختلف عنه هو الجسد، ولذلك فإن من الأخطاء التي انجرفنا إليها كانت فيما ننسبه من حالات إلى أنماط مختلفة، أطلق (رايل) على هذه الأخطاء اسم خطأ مقولة[٣].

ومن ثم فقد عضد (جلبرت رايل) رأيه السابق في الحالات العقلية قائلا: إن العقول ليست كائنات مستقلة قائمة بذاتها، وكونها بهذه الطريقة ـ كما هو الحال عند (ديكارت) ـ يؤدي إلى خطأ مقولة، ومعنى هذا النوع من الأخطاء هو أن هنالك أناسا يقومون بوضع تصورات معينه، ويطبقونها على مواقف معينة يألفونها؛ بينما هو في حقيقة أمره ينتمي إلى نمط آخر، فإذا قدمنا وقائع الحياة العقلية منطبقة على نمط معين، أو مقولة معينة، بينما تنتمي تلك الوقائع إلى نمط

---

(١) Ryle,Gilbert,ConceptOfMind,TheMayllowerPress,Oxford ,١٩٤٩,P:(٣٧)

نقلا عن: جون سيرل، العقل مدخل وجيز، صـ١٩.

(٢) كارل بوبر، النفس ودماغها، صـ١٧٢.

(٣) Ibid ,P:(٢٠)

نقلا عن: د. محمد توفيق الضوي، النظرية السلوكية في فلسفة العقل، صـ٢٥٠.

آخر، فإن هذا هو الخطأ المقولي[١].

ويزيد (رايل) المعنى إيضاحا بمثال الجامعة[٢] فيقول لنفرض أنني سأريك جامعتي التي تتألف من مجموعة كليات، ومبان أكاديمية، وأخرى إدارية، ومبنى للمكتبة فضلا عن الحدائق، والطرق التي بها، كذلك أقدمك لطلبة الكلية، والأعضاء، إذن أنا هنا جعلتك ترى الأماكن، وأشياء متعددة، وأشخاصا، لكني لم أر موجودا قائما بذاته هو الجامعة، وعندما تأخذ لفظ الجامعة ليدل على موجودات معينة ومتشابهة، فأنت وقعت في خطأ مقولي، الأمر نفسه ينطبق على العقول أو(الحالات العقلية)، فالعقل مثل الجامعة ليس موجودا مستقلا بذاته بل هو مجموعة وظائف يقوم بها[٣]، فلفظ الجامعة غير موجود واقعيا؛ إنه في حقيقة أمره مجموعة من الوظائف، واعتبار لفظ يدل، أو يشير إلى موجود واقعي يعد خطأ مقولة، فإذا فرضنا أن الجامعة (موجود)؛ فإنها وفقا للأسلوب الديكارتي تكون موجودا غير مادي، وهنا نعود لإحياء الثنائية الديكارتية، فإذا كانت العقول موجودات، أين موضع هذه الموجودات في العالم؟ إننا في هذه الحالة نرى العقل وكأنه شبح في آلة[٤]، إذن نحن نقوم بعملية مطابقة بين جانبين مختلفين أحدهما

---

(١) Ryle,Gilbert,ConceptOfMind,TheMayllowerPress ,Oxford,١٩٧٦,P:(١٧)

(٢) من خلال كتابه مفهوم العقل عالج (رايل) في هذا الكتاب التعارض بين النفس والبدن، واعتبره معضلة كاذبة، أو سوء فهم ناشيء عن الاستعمال المغلوط للغة، فمن الممكن في لغتنا يقصد (الانجليزية) أن نتكلم عن النفس، وعن البدن كما لو أنهما كيانان منفصلان ومستقلان كالتفاح والكمثرى، ويدعى (رايل) بأن كلمة النفس، وكذلك المصطلحات الأخرى الخاصة بالوقائع الذهنية هى نوع مختلف عن تلك التي تنطبق على الأشياء المادية، وأن الخطأ ناجم عن استعمال هذه المقولات وكأنها منبثقة عن نفس الطراز من المنطق.

ـ ومن ثم فالجسد، والنفس حسب اعتقاد (رايل) ليسا كيانيين منفصلين لكنهما طريقتان لوصف نفس الشيء، أما الانفصال الذي يقيمه ديكارت بين الاثنين، والذي ينعته (رايل) ساخرا باسم =الشبح في الآلة؛ فإنه يأتي من خطأ المقولة، ومن استعمال غير ملائم للغة./ يراجع: تشارلز فيرست، الدماغ والفكر، صـ٢٩، د.صلاح اسماعيل، نظرية جون سيرل في القصديةصـ٢٠، ٢١.

(٣) Ryle,Gilbert,ConceptOfMind, ,P: ,(٧٧)

(٤) Ibid,(١٩).

يبرز حياة عقلية، والآخر يمثل حياة فيزيقية، ولحل المشكلة يقرر (رايل) أن الجامعة ما هى إلا نظام، أو مجموعة وظائف معينة، وكذلك الأمر بالنسبة للعقل، فلا يوجد كائن اسمه عقل، بل هو مجموعة من وظائف معينة تتحدد وتتقرر عن طريق ما يفعله الشخص، أو ما يجب أن يفعله، وبناء على هذا يضع (رايل) نظريته السلوكية الفلسفية؛ فيعلن أن العقل هو تعبير عن قدرات الإنسان، واستعداداته وسلوكه، وأن المرء لا يتوصل إلى استدلال دقيق على الحالة العقلية؛ إلا من خلال سلوك ملاحظ، أي نعرف حالة الشخص العقلية عن طريق فعله، إن المنفذ المباشر إلى العقل؛ إنما يتحدد من الحجج الناتجة من تحركات الجسد حيث تخضع هذه التحركات إلى إمكانية الدعم عن طريق الملاحظة[١]، وعليه فإن الحالة العقلية تمثل وظيفة من وظائف العقل، ويعني امتلاك العقل هو امتلاك القدرة على أن نسلك سلوكا معينا يحمل قدرا من التلقائية مع التنظيم المعقد، فالحالات العقلية كالألم، أو حالة الاعتقاد، أو النية هى حالات خاصة بالإنسان بمقتضى ما يفعله، أو ما ينبغي أن يفعله[٢].

يتضح مما سبق أن (جلبرت رايل) طبق مثال الجامعة ليبين لنا نفس الخطأ المقولي الذي نقع فيه عندما نقول إن: العقل جوهر موجود، وله ماهيته التي تسمى الوعي، أو التفكير، بل هو بالأحرى عبارة عن: مجموعة من الوظائف مثله مثل الجامعة، فالجامعة عبارة عن نظام، أو مجموعة من الوظائف متمثلة في وجود مبانيها، وحدائقها، وأساتذتها، وطلابها، بينما لم نشاهد موجودا قائما على حقيقته اسمه الجامعة، فوجود الجامعة متمثلا في مبانيها، أو في أفرادها المقيمين فيها، وكل ما هناك أن الحالات العقلية تعتبربمثابة نماذج سلوكية لا يشترط التعبير عنها في وقتها أو حينها، بل هى تمثل استعدادا لحدوث السلوك فيما بعد.

هذا ويزيد (جلبرت رايل) الأمر إيضاحا أثناء معرض حديثه عن الثنائية

---

(١) Ibid,(١٠).
نقلا عن د. محمد د. محمد توفيق الضوي، النظرية السلوكية في فلسفة العقل، صـ ٢٥٠.
(٢) Ibid:(٦١)
نقلا عن: د. محمد توفيق الضوي، النظرية السلوكية في فلسفة العقل، صـ ٢٤٠، ٢٤١.

الديكارتية حيث يقول عنها:

" إنها تصور حقائق الحياة العقلية كما لو كانت تنتمي إلى نمط منطقي، أو مقولة واحدة(أو مجال من الأنماط، أو المقولات)، بينما تنتمي بالفعل إلى مقولة أخرى"، وفي موضع آخر يقرر أن عقيدة العفريت، أو الشبح في الآلة يفعل ما يلي إنها تؤكد وجود أجسام وعقول معا، وتؤكد وجود عمليات فيزيائية وعقلية، وأن هناك أسبابا آلية للحركات الجسدية، وأسبابا عقلية للحركات الجسدية، وسوف أثبت أن هذه العبارة العطفية محالة، ولكن يجب أن نلاحظ أن الحجة لن تثبت أن أية قضية من القضايا المعطوفة على نحو غير منطقي محالة في ذاتها، فأنا لا أنكر ـ على سبيل المثال ـ وجود عمليات عقلية؛ ذلك أن إجراء عملية القسمة الطويلة في الحساب هى عملية عقلية، ولكنني أقول إن عبارة (توجد عمليات عقلية) لا تعني نوع الشيء الذي تعنيه عبارة (توجد عمليات فيزيائية)، ومن ثم لا يكون معقولا أن نربط بينهما، أو نفصلهما"[١].

لقد (أخطأ) ديكارت من وجهة نظر (رايل) عندما زعم أن العقل جوهر، وشيء، ووضعه في مقولة الجسد نفسها، ولكنه أضفي عليه مجموعة مركبة من السمات غير الفيزيائية، أما (رايل) فالعقل عنده لا يدل على شيء من أي نوع، سواء كان فيزيائيا أم غير فيزيائي، إنه اسم جمعي نستعمله للدلالة على نماذج من السلوك، واللغة تخدعنا أحيانا، فنظن أن كل اسم لا بد من أن يدل على شيء ما، وهذا من عيوب النظرية الإشارية في المعنى، التي تقول إن معنى الكلمة هو ما تشير إليه في الواقع، فهناك أسماء تشير إلى أشياء مثل أسماء الأعلام: محمد، وأحمد، وهلم جرا، وهناك أسماء لا تشير إلى أشياء مثل الكلمات المجردة مثل: الشجاعة، والتقوى والعدالة، فالعقل اسم، ولكن هذا لا يقتضي أن يكون اسما لشيء ما، العقل لا يسمى شيئا على الإطلاق، وإنما هو كلمة عامة نستعملها للدلالة على نماذج السلوك، والميول، والاستعدادات للسلوك بطرق معينة، عندما نقول إن الناس لهم أجسام، وعقول، فمن الخطأ أن نفسر ذلك على أنه يشبه القول إن الطيور لها مناقير، وريش، أو إن القطط لها أرجل، وذيول[٢].

---

(١) د.صلاح إسماعيل، نظرية جون سيرل في القصدية (دراسة في فلسفة العقل)، صـ٢١.

(٢) السابق، صـ٢٢.

وكـأن بــ (رايـل) هنـا يريـد أن يوصـل لنـا رسـالة وهـى إنـه مـن الممكـن الاستغناء عما يسمى بـالعقلي واختزالـه إلـى الجسدي، فالعقل عنده لا يدل علـى شيء من أي نوع، سواء كان فيزيائيا، أم غير فيزيـائي، إنـه اسم جمعي نستعمله للدلالة على نماذج من للسلوك.

هـذا وقـد أرجـأ (جلبـرت رايـل) الحـل إلـى مـا يسـمى بتعـدد الأوصـاف والتفسيرات في مشكلة العلاقة بين العقل والجسد وتوضيح هذا كالتالي:

أنتج الاتجاه اللغوي كثيرا من التبعات الهامـة حـول الــ (MBP)[١]، إحدى أهم هذه التبعـات هـي القناعـة بـأن الظـاهرات النفسية ـ جسدية يمكـن ويجـب أن تعطى أوصافا وتفسيرات مختلفة، كان (رايل) قد جادل صـراحة لصـالح رفض فكـرة المعرفـة المؤسسـة علـى نـوع وحيـد مـن الإجـراء التفسيري، فيمـا يتعلـق بالظاهرات البشرية، نقرأ في كتابه:(مفهوم العقل) نـوعين مـن الأسئلة علـى قدر المسـاواة مـن المشـروعية يمكـن أن يبـرزا: تلـك المتعلقـة بـالــ (القواعـد)، وتلـك المتعلقة بـالـ (الاختبارات)، عنـدما نراقب لعبـة الشطرنج، قد نسـأل أنفسنا لمـاذا يتحرك الفيل دائما علـى مربعـات مـن نفس اللـون، أو لمـاذا قـام اللاعب بتحريك فيله في اتجاه محدد؟، في الحالـة الأولـى السلوك يتعلق بالمعايير التـي تحكم بشكل موضوعي نظاما معينا، وفـي الثاني يتعلق بالأفعال السلوكية المؤداة ذاتيا وقراريا عن طريق عناصر معينة، يميز (رايل) أيضا بين طائفتين أساسيتين مـن النمـاذج التفسـيرية: تلـك المتعلقـة بالأسـباب، وتلـك المتعلقـة بـالمبررات، فالتفسـيرات بالأسباب تميل إلى تحديد ماهية المستلزمات الطبيعية العامة التـي تشكل الأسـاس لأفعـال معينـة، بالإضـافة أيضـا إلـى أسـباب الظـاهرات التـي ليسـت أفعـالا، أمـا التفسيرات بـالمبررات فتميل إلـى تحديد ماهيـة الـدوافع الغائيـة الخاصـة للعوامل المسببة لتلك الأفعال، مما لاشك فيه أن الأحداث النفسية السلوكية يمكن أن تنتمي إلى تسلسلات سببية ذات طبيعة فيزيولوجية، ولكنهـا أيضـا تحدث أسئلة وأجوبـة

---

(١) سنرمز لمشكلة العلاقـة بـين العقـل والجسـد بـالرمز(MBP) وهـى الأحـرف الأولـى مـن عبــارة: (Mind,Body,Problem)./يراجع:هــامش كتــاب، لغــز العقــل، العبــارة، المترجم:، صـ٤.

تنتمي إلى حقل المبررات والغايات[١]. يكتب (رايل) في سياق مختلف: "ليست كل الأبحاث السيكولوجية تفتيشات عن تفسيرات سببية"[٢] .

وطالما أن الأمر يتعلق بـ (MBP) يمكننا بالتأكيد أن نقبل الأوصاف، والتفسيرات الجسدية لعمليات نفسية دماغية معينة، ولكننا يجب أيضا أن نقبل الأوصاف والتفسيرات اللاجسدانية أي (التفسيرات النفسية ــ الثقافية ــ الاجتماعية) للفكر بحد ذاته، في الحقيقة إن تفسيرالواحد يختلف في تفسيره عن الآخر، فتفسير لماذا فكر أحدهم كذا وكذا يشمل افتراضات ومباديء مختلفة، ويكون موجها بمصالح مختلفة أكثر من تفسير السبب في أن هذه العملية، أو تلك قد خطرت في ذهنه، هذه التفسيرات تنتمي إلى أنظمة تفسير مختلفة؛ ومن ثم فإن خطأ الكثير من مناظري التماهي هو اعتقادهم بأنه من الممكن مماهاة وصفين لحالة عقلية، وجسدية على التوالي، لأنهما يدلان على المسمى نفسه بالفعل، حتى لو كنا سنعترف بأن المسمى هو نفسه فعلا، فإن ذلك لا يستتبع أن يمكن عد البيانيين التفسيرين الوصفيين النسبيين قابلين للمماهاة[٣].

هذا وقد وافق (رايل) فيما ذهب إليه العديد من الفلاسفة، فالاعتراض على نظرية التماهي قد أثير من قبل مجموعة من المفكرين في مجموعة القراءات التي قام بتحريرها حول الـ (MBP)، فعندما نقول: (ألاسكا أكبر ولاية في الولايات المتحدة الأمريكية، وألاسكا أبرد ولاية في الولايات المتحدة)، من الواضح هنا أن لدينا بيانيين مشروعيين وصحيحيين على نفس القدر من المساواة، كل واحد مبني وفقا لنموذج إرشادي دلالي مختلف، ومن الواضح أن هذين البيانيين وفي الوقت الذي يشيران إلى الكيان نفسه، فهما غير قابلين للاختزال أحدهما إلى الآخر، ويتطلبان إجراءات تفسيرية مختلفة، يصح الشيء نفسه بالنسبة للواقع النفس جسدي، فالألم على سبيل المثال يمكن وصفه وتفسيره على المستوى الفزيولوجي باستخدام لغة فيزيولوجية، وعلى المستوى العقلي باستعمال لغة عقلية، ويمكن القول بصعوبة أن الوصفين التفسيريين سوف

---

(١) (سرجيوموررافيا).لغز العقل، صـ٢٦٧، ٢٦٨.

(٢)Ryle, Gilbert,ConceptOfMind ,P:(٣٠٨)

(٣) (سرجيوموررافيا).لغز العقل، صـ٢٦٩.

يغطيان كل منهما الآخر بشكل كامل، أو أن الأخير يمكن اختزاله إلى الأول من وجهة نظر مختلفة، بالرغم من أن الأحداث قابلة للمقارنة .

كما شدد (جيغون كيم)(١) ذات مرة على أن الأحداث يمكن وصفها إما داخليا، أو خارجيا، عندما نقول: (طعن قيصرداخليا)، فإنه (قتل خارجيا)، لأجل أغراضنا كان من الممكن تقديم هذا المثال بشكل أوضح بمقارنة وصفي الموت، عندما نقول: (س قد مات)، و(س قد قتل) في هذه الحالة أيضا لدينا وصفان للحدث نفسه على نفس القدر من الشرعية ومحملان بنفس القدر بالمضمون المعرفي، وهذان الوصفان يستندان على تفسيرين ذوي طبيعة مختلفة نوعا ما، النقطة مرة أخرى تصبح في الإطار النفسي جسدي أيضا، فإذا وصفت ظاهرة من ناحية كانفعال، ومن ناحية أخرى كتفريغ لشحنة أدرينالين، فإنني أنتج بيانيين لغويين - وصفين - معرفيين، مختلفين، كل واحد منهما ربما كان يقدم معلومات معينة لا يقدمها الآخر، ومن هنا كانت ميزة الحفاظ على استقلالية كل منهما(٢).

نلخص مما سبق أن (رايل) يحاول بكل ما أوتي من قوة أن يبرهن لنا على عدم وجود أي تفاعل بين العقلي والجسدي على أساس أن كلا منهما يفسر بتفسير خلاف الآخر، ومن ثم رفض (رايل) فكرة أن معرفتنا تقام على نوع وحيد من التفسير لدى كل منهما، حيث يميز (رايل) بين نوعين من النماذج التفسيرية أحدهما يتعلق بالسبب، والآخر بالمبرر الذي يميل إلى تحديد طبيعة المستلزمات التي تشكل الأساس لفعل معين، بينما التفسير بالمبررات يميل إلى تحديد طبيعة الدوافع الغائية، كما حدد أن الخطأ يكمن أو يرجع في المماهاة (الخلط) في أن نجعل الوصف للحالة العقلية هو نفس الوصف للحالة الجسدية، فهذا يدفعنا إلى الخلط بين التفسيرين، وإن كان النفسي والجسدي يشيران إلى كيان وحيد، فعندما نقول فلان قتل وطعن؛ فإن لدينا تفسيرين مختلفين حتى ولو كان لنفس الشخص، أو لنفس المسمى، وهكذا

---

(١) جيغون كيم:فيلسوف كوري، ولد عام (١٩٣٤م)، عرف بأعماله في مجال فلسفة العقل وميتافيزيقا الأحداث، رفض (كيم)في مذهبه الفلسفي ميتافيزيقية ديكارت، كما وضع الكثير من القيود على مسألة العقل والجسد توفي عام ٢٠١٩م./ الموسوعة الحرة، ويكيبيديا، مادة/جيغون كيم.

(٢) (سرجيومورافيا).لغز العقل، صـ٢٦٩، ٢٧٠.

بالنسبة إلى الجسد والعقل، لا بد من الحفاظ على ميزة استقلال كل منهما عن الآخر من وجهة نظر (جلبرت رايل).

وتأسيسا على ما سبق بيانه يتضح لنا أن: السبب الرئيس في هجوم (رايل) على (ديكارت) يتلخص في أننا نجهل جهلا تاما كيف يحدث هذا التأثير المتبادل المزعوم، فإذا سلمنا أنه من الممكن في نظري أن أرغب في رفع ذراعي، ثم أنفذ هذه الرغبة، فإن علم النفس الحديث ذاته لا يستطيع أن ينبئنا إلا بالقليل جدا عن الطريقة التي يؤثر بها الفكر في العضلات اللازمة لرفع الذراع بالفعل، وهذه تعتبر أولى المعضلات في نظرية التأثير المتبادل من وجهة نظر (جلبرت رايل)، كما تتلخص المعضلة الثانية في فكرة الغدة الصنوبرية التي اتضح أنها لا تقوم بالدور الذي نسبه إليها (ديكارت) مما أثار سخرية (جلبرت رايل) قائلا: النفس عند (ديكارت) هى الشبح الكامن مستعيدا الفكرة التي ظهرت في المسرح القديم عن الآلة التي يخرج منها الإله حيث كان الإله يظهر فجأة، وعلى نحو غير طبيعي لينقذ الموقف عندما تتعقد أحداث المسرحية، و(رايل) يستخدم هنا نفس الفكرة ليبين فشل نظرية (ديكارت) في تفسير العلاقة بين العقل والجسد، ويذهب إلى أن الظواهر النفسية يمكن تفسيرها دون افتراض وجود شبح، وذلك كله يكشف لنا عن صعوبة تصور الخصم لهذا التأثير المتبادل بين جوهرين مختلفين[١].

وانطلاقا مما سبق يتضح: مهاجمة (رايل) لـ (ديكارت) بخصوص ازدواجية العقل والجسد، ومن هنا يتضح أنه لن تظهر هنالك نظرية أكثر هجوما من نظرية السلوكية الفلسفية، لـ (رايل)؛ إلا أنني أرى أن هناك تحاملا من جانب (رايل) على (ديكارت)، حتى يصفها بهذا الوصف، ومن ثم التقليل من قيمة نظريته؛ مما دفعني إلى تقديم الدليل الذي يؤكد إلى أن (رايل) لم يكن محقا في مهاجمته لـ (ديكارت) من خلال نظريته التأثير المتبادل بهذه الصورة، حتى وإن كان هناك بعض المآخذ على نظرية (ديكارت).

قد أكدت الدراسات النفسية المعاصرة بمساعدة نتائج العلوم التجريبية وتطوراتها على ذلك الاتفاق بين السلوك، والبناء الداخلي للإنسان، إذ يتألف هذا

---

(١) د. إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، صـ٢٤٩، ٢٥٠.

البنـاء مـن جانـب فيزيقـي، وجانـب عقلـي، الجانـب الفيزيقـي الـداخلي لـه علومـه الخاصـة مثـل: البيولوجيـا، وعلـم الأعصـاب، والفيسـيولوجيا، بينمـا علـم الـنفس، وفلسـفة العقـل يهتمـان بالبنـاء السـيكولوجي والعقلـي، فـإذا كانـت حركـات الجسـد الخارجية تمثل سلوكا فيزيقيـا يمكـن ملاحظتـه، فـإن العمليـات العقليـة أيضـا تمثـل سـلوكا غيـر ملاحـظ، وخيـر دفـاع عـن هـذه الفكـرة هـو أن سـلوك الإلكترونـات، والذرات، وما على شاكلتها هو سلوك فيزيقي غيـر ملاحـظ، وبـرغم ذلـك فإننـا لا يمكن أن ننكره، حيث تتشابه هذه الفكرة مع فكرة أن العمليات العقلية تمثـل أيضـا سلوكا داخليا عقليا غير ملاحظ، وليس لدينا أسباب من أي نـوع للتخلـي عـن هـذه الفكرة[١].

أضف إلى ماسبق أنه علـى الـرغم مـن أن النظريـة السـلوكية تركـز تحليلهـا على الوقائع الجسدية الفيزيقية، وتبين أن ثمـة صـعوبة فـي تفسـير دقيـق للأحـداث العقليـة فـي حـدود أحـداث فيزيقيـة جسـدية؛ إلا أنهـا تعلـن اسـتحالة الـتخلص مـن التفسيرات العقلية، ويضـع (أرمسترونج)[٢] رأيه في هذه المشكلة فيقـرر ضـرورة التمييـز بـين اللغـة العقليـة، وبـين لغـة السـلوك الجسـدي، فلكـل منهمـا حـدود، وخصـائص مميـزة مختلفـة، لكنهمـا يلتقيـان فـي كونهمـا وجهـين لموجـود واحـد، والبرهـان علـى هـذا التلاقـي هـو إمكانيـة الانتقـال مـن أسـلوب للحـديث فـي (لغـة العقل) إلى أسلوب الحديث من خلال (لغة الجسد) إنهمـا لغتـان متميزتـان؛ لكنهمـا لغتان لنفس الموجود نفسه بهما أفعال فيزيقية وأفعال عقلية كذات وموضـوع[٣].

ومن ثم يرى (أرمسترونج) أننا نستطيع ملاحظة الترابط بين مـا هـو عقلـي وجسدي؛ إذ هما في النهاية ينتميان لموجود واحد، وآية ذلك هو التفاعـل المتبـادل بين كل ما هو عقلي وما هو فزيقي، وهذا لا ينطبق إلا إذا تحقق التمايز بـين كـل منهما.

---

(١) د. محمد توفيق الضوي، النظرية السلوكية في فلسفة العقل، صـ ٢٤٤.

(٢) د. م. أرمسترونج، فيلسوف استرالي مـن أشـهر فلاسـفة الماديـة، ولـد عـام (١٩٢٦م)./:د. محمد الضوي، النظرية السلوكية في فلسفة العقل، صـ٢٣٤، د.صـلاح إسـماعيل، نظريـة جون سيرل في القصدية، صـ١٠٠.

(٣) د. محمد الضوي، النظرية السلوكية في فلسفة العقل، صـ٢٤٤.

هذا ويحدد لنا (أرمسترونج) عدة مفهومات لطبيعة الحالات العقلية، وعلاقتها بالحالات الفيزيقية الجسدية:

فقد أكدت السلوكية على أهمية الحالات الداخلية السيكولوجية كالاعتقاد مثلا، وتدوم هذه الحالات طالما يتمسك الشخص بالاعتقاد، وتدفعنا هذه الحالات الداخلية إلى القيام بتنفيذ أفعال جسدية معينة سواء كانت كلامية، أو حركية، وينتمي الاستعداد أيضا إلى تلك الحالات الداخلية، والتسليم بأهميتها يسمح بوضع تفسيرات عن السلوك الإنساني، كما أن معرفتي بأحوالي الداخلية، واستعداداتي أمر خاص بي وحدي، وتتحدد هذه الخصوصية في فشل الآخرين في القيام بالفعل نفسه الخاص بي؛ إذن فإن معرفتي بحالتي هى عملية سيكولوجية داخلية، حيث أنا الوحيد القادر على معرفتها وملاحظتها[١].

تعقيب:

على الرغم من أن هناك من يدعي أن (جلبرت رايل) هو أفضل من صاغ هذه النظرية من الفلاسفة المعاصرين، إلا أنني أرى أن لكل فئة، أو لكل مجموعة من العلماء ديدنها في عرض المسائل الفلسفية، ولذلك فإني لا أتفق مع (جلبرت) رايل في رفضه للنظرية الديكارتية كلية، مما كان إيذانا له بمهاجمتها، وفيما يلي بعض التوضيح:

(١) على الرغم من وجاهة رأي (رايل) ـ كما زعم بعضهم ـ ذلك إلا أننا لا نقتنع به، فنحن نرى أن المخ، والجهاز العصبي يتحدان في تنفيذ آليات فيزيقية تسبب السلوك الخارجي، حيث تعتبر هذه الآليات وجها من وجوه الكائن العضوي، أما الوجه الآخر فهو يتحد فيه العقل مع علم النفس في دراسة آليات سيكولوجية عقلية تسبب أيضا سلوكا خارجيا، فالحالات العقلية ليست شبحا في آلة ـ كما توصل (رايل) ناقدا (ديكارت) ـ، ولذلك لا نعتقد أن العقل كيان مستقل منفصل، بل نرى ثمة ترابطا بين الحالات العقلية، وبين الحالات الفيزيقية سواء كانت حالات داخلية، أو حالات

---

(١) D.M.Armstrong,A Materialist theory of the Mind,Rout Ledge,London (١٩٦٨),p:(٥٩)

نقلا عن:د. محمد توفيق الضوي، النظرية السلوكية في فلسفة العقل، صـ٢٤١.

مادية متحققة في السلوك، والدليل على ذلك أنه لا يمكن أن يوجد سلوك بلا وعي، على أساس أن الوعي - لو فرضنا أنه يصاحب جميع الحالات العقلية - يشكل حالة عقلية، إننا نكون واعين عندما نتكلم، وننصت، ونفكر، ونقود سيارة، وكذلك في حالات الرغبة، والتوتر، والقلق، كل هذه الحالات تعتبر أجزاء من الحالة العقلية العامة لدى الكائن العضوي، وهى تؤدي دورها سيكولوجيا مثلما تؤدي الدور نفسه في التفسير السلوكي القائم على منهج دقيق، وما هذه الحالة العقلية العامة إلا الوعي الذي يصاحب دائما كل العمليات العقلية ونظيرتها العمليات الجسدية الفيزيقية[١].

ويعضد ما سبق أن هناك إنسانا يمارس لعبة رياضية، ونجح في طريقة عرضها، وقام الجمهور بالتصفيق له، فَفِعل هذا الشخص، أو ممارسته للرياضة فعل جسدي، وعندما يقوم بالتعبير عن هدفه - وهو حبه لمهنته أو لممارسته الرياضة - فهو يقوم إذن بتحقيق هدفه، وتحقيق الهدف شيء وجداني أو عقلي، ومن ثم لا بد من وجود علاقة تفاعلية بين ما هو جسدي وما هو عقلي، وإذا كان (رايل)هاجم نظرية ديكارت التفاعلية، إلا أنه لم يستطع إثبات عكسها، واكتفى بقوله: إن العقل والجسد ليس من طبيعة واحدة، بل من طبيعتين مختلفتين.

(٢) أضف إلى ما سبق أن هذه النظرية السكولوجية الفلسفية عليها اعتراضات كثيرة منها: أن هناك حالات نفسية وعمليات عقلية نكابد[٢] خبرتها، ولا تؤدي إلى سلوك بالفعل أو القوة، فماذا عسانا أن نفعل في هذه الحالات، كما أن مجال سلوكنا أضيق بكثير من مجال خبراتنا الشعورية[٣].

---

(١) د. محمد توفيق الضوي، النظرية السلوكية في فلسفة العقل، صـ٢٤٥.

(٢) (كابد) الأمر كبادا ومكابدة قاسى شدته. / المعجم الوسيط، جـ٢، صـ٧٧٢.

(٣) يراجع: د. محمود فهمي زيدان، في النفس والجسد، صـ١٩٧.

الخاتمة

هذه الدراسة كانت عرضا تفصيليا لأهم النظريات المفسرة لطبيعة العلاقة بين العقل والجسد من خلال فكر المدرسة التحليلية، فقد حاولوا تقديم صياغة جديدة للمشكلة، وذلك من خلال نظرياتاهم السلوكية، وفي كل من هذه النظريات بعض وجاهة، لكن على كل واحدة منها اعتراضات كثيرة.

وفي الواقع لا تزال الإجابة مفتوحة أمام الفلسفة، وأمام العلم، فما وجهة النظر الإسلامية في هذه الأطروحة؟.

لقد تشعبت معظم الفلسفات الغربية المعاصرة بعيدا عن العقل، وركزت على الجسد، فأهملت العقل، ونبذت كل ما يتصل به من قيم، كما ظهرت أيضا بعض الفلسفات التي تعلى من شأن العقل على الجسد، فأهملت الجسد واحتقرته، وكبتت نوازعه الفطرية، والآن حري بنا أن نظهر ضرورة العودة إلى الدين الخالص لإعادة التوازن بين المادة والعقل، فالعقل والجسد كيانان ليس منفصليين؛ بل هما ملاك الذات الإنسانية لا نستطيع أن نؤمن بأحدهما، وننكر الآخر، فليس هناك انشقاق بين عقل ومادة، فالعقيدة على هداية واحدة تحسن بالعقل كما تحسن بالجسد من غير إسراف ولا تفريط، والإسلام هو النظام الذي يربط بين كل ألوان النشاط البشري، يربط بين العقل والجسد في كل ما يصدر عنهما من أعمال، ومشاعر، وتصرفات، وسلوكيات.

إن هذا الكيان البشري - مع ازدواجه - ليس مكونا من عنصرين منفصلين، يعمل كل واحد منهما في اتجاه قال تعالى: **" إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فاقعوا له ساجدين"**(١)؛ إن هذه النفخة العلوية التي أعطت الإنسان روحه - وهى قبسة من روح الله - لم تظل عنصرا منفصلا عن الكيان المسوي من الطين، ولم تتحيز في حيز معين منه؛ وإنما سرت فيه كله من أوله إلى آخره، فالإنسان قبضة من طين الأرض، ونفخة من روح الله، فهو لم يعد طينا بحتا، ولا يمكن أن يعود كذلك، ولا هو أيضا روح بحت، ولا يمكن أن يكون؛ فالعنصران مختلطان ممتزجان مترابطان يتكون منهما كيان موحد مختلط الصفات، أو مزدوج الصفات، وتلك حقيقة

---

(١) سورة: ص، الآيتين: (٧١، ٧٢).

كبرى في الكيان البشري تنبني عليها كل أعمال الإنسان، ومشاعره، وتصرفاته في الحياة؛ إنه يؤدي كلا نشاطيه بكيانه المزدوج الموحد، لا بأي من عنصريه منفصلا عن الآخر ومستقلا عنه"[١].

ومن ثم نستطيع أن نلتمس الإجابة من ديننا الحنيف الذي يدعو إلى الوسطية، والاتزان بين النفس والجسد؛ فالنفس لها مطالبها، والجسد له مطالبه؛ وإهمال أي حق لا شك أنه سيكون على حساب الآخر؛ فالزيادة على المطلوب في الأمر إفراط، والنقص عنه تفريط؛ فلا بد أن نحقق التوازن بين كل من العقل، والمادة.

وأختتم هذا البحث بجملة من الاستنتاجات التي قد وقفت عليها، هاك أهمها:

نتائج الدراسة:

(١) الفلسفة التحليلية اتجاه فلسفي يهدف إلى هدم الفلسفة؛ وقد قصر أتباعه مهمة الفلسفة على تحليل اللغة تحليلا منطقيا، ومن تعديلات هذه الجماعة أن القضايا الميتافيزيقية لا تحمل معنى؛ على أن يكون المنهج الذي يصلح لتحقيق أهدافها هو منهج التحليل المنطقي الذي يهدف إلى تحقيق الوضوح في التفكير، وإزالة اللبس والغموض عن ألفاظ اللغة وعباراتها.

(٢) إن الطابع التحليلي لفلسفة (رسل، وفتجنشتين) حدد بصفة عامة الأبعاد التي تحركت من خلالها الفلسفة المعاصرة منذ بداية القرن العشرين، كما أن فلسفتهم تؤمن بضرورة معالجة المشكلات الفلسفية واحدة بعد الأخرى عن طريق اصطناع مناهج التحليل المنطقي.

(٣) بدأ (برتراندرسل) مثاليا فقد كان يرى أن أي شيء في العالم هو من العقل ولا شيء غيره؛ ومن ثم كان يعتقد أن المادة وهم، ثم ثار على هذا الاتجاه المثالي واعتنق مذهب الثنائية التعددية عندما ذهب إلى أن الإحساس مشترك بين العقل والمادة؛ فهو عنصر مهم يربط بينهما

---

(١) يراجع:محمد قطب، دراسات في النفس الإنسانية، ص ٤٧، دار الشروق، ط: العاشرة، ط: ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

فكلاهما ـ أي العقل والمادة ـ خليط مشترك، موضحا أن العقل والمادة بمثابة تركيبات منطقية مستمدة من العناصر التي في أصلها من معطيات الحس، ثم بعد ذلك تنكر للثنائية؛ ليأتي بنظريتة الجديدة (الواحدية المحايدة) قوامها القول بمبدأ واحدي محايد في الوجود.

(٤) إن رسل في إقراره بالواحدية المحايدة لا يعتبرها ضد التعددية؛ فالوحدة عنده وحدة في الكيف، في حين أن الكثرة في الجوهر، بل يرفض وجهة النظر القائلة بأن العالم يتكون من العقل فقط وهى الواحدية المثالية، ووجهة النظر القائلة بأن العالم يتكون من المادة فقط وهم أصحاب الواحدية المادية، فالواحدية المحايدة لا تنظر إلى العقل والمادة على أنهما كائنات من نوعين مختلفين؛ بل كلاهما من نفس النسيج المحايد، أو الهيولى المحايدة، والاختلاف في طريقة الترتيب والتنظيم.

(٥) إن قوام الأشياء في العالم الخارجي عند (رسل) هو ما تدركه حواسنا منها، ولا يجوز أن نصف طبيعة تلك الأشياء؛ إلا على أساس ما ندركه منها، فكل شيء عنده في الحقيقة سلسلة من الحوادث، وقد رد الكون كله لا إلى عقل ولا إلى مادة، بل لمجموعة من الأحداث؛ الأمر الذي دفع الكثير من الباحثين إلى نقد نظريته؛ حيث إنه لم يستطع أن يكشف لنا عن ماهية المادة المكونة للعالم، وأن مادة العالم ليست من طبيعة العقل، وفي ذات الوقت ليست من طبيعة المادة المعروفة، وإنما من هيولى محايدة.

(٦) تذهب السلوكية إلى أن معرفة الأشياء لا تتم إلا من خلال المشاهدة الخارجية وينكرون كليا أن يكون هناك مصدر منفصل للمعرفة يدعى الاستبطان الذي يمكننا من خلاله أن نعرف أشياء تتعلق بنا نحن أنفسنا والتي لا يمكن مشاهدتها لدى الآخرين.

(٧) يمثل رأي فتجنشتين حلا وسطا بين الثنائية والسلوكية المتطرفة؛ إذ يعتقد أن الأحداث، والحالات العقلية لا هى تقبل الرد إلى تعبيراتها الجسدية كما ذهب السلوكيون، ولا هى تقبل الانفصال والتمييز كلية كما استنتج أصحاب الثنائية؛ محاولا البرهنة على أننا عندما نفكر في أفكارنا الروحية؛ فإننا نفعل ذلك من خلال وسيط اللغة الذي تتقيد بتعبيرها العام

والجسمي، ذاهبا إلى نبذ الحديث عن ثنائية نفس وجسد، والتحمس للحديث عن واحدية الشخص، وأن حياتنا النفسية والعقلية لا تستند إلى نفس ممايزة للجسد، كما لا تستند إلى جسد، وإنما إلى الشخص الفرد في الواقع التجريبي، ومن ثم يرفض إسناد حياتنا النفسية، وعملياتنا العقلية إلى الجسد، ويرفض تفسير حياتنا العقلية في إطار فسيولوجي بحت.

(٨) انتهج (جلبرت رايل) نفس المنهج أو الطريق الذي اتبعه (فتجنشتين)، وقد صب جل اهتمامه على عرض، وتحليل العبارات اللغوية المعبرة عن قضايا، وأحداث عقلية في حدود الاستعدادات السلوكية للشخص، حيث رأى أن من الخطأ اعتبار العقل يدخل في علاقة مع جزء مختلف عنه هو الجسد، ولذلك فإن من الأخطاء التي انجرفنا إليها كانت فيما ننسبه من حالات إلى أنماط مختلفة، وقد أطلق (رايل) على هذه الأخطاء اسم خطأ مقولة.

(٩) إن مشكلة ازدواجية العقل والجسد تبقى بلا تسوية عن طريق المحاولات الفلسفية اللغوية من مثال محاولات (فتجنشتين، ورايل)؛ ومن ثم فلم يحالفهم النجاح في حلولهم التي توصلوا إليها.

الفهارس

أولا: فهرس المصادر والمراجع:

ثبت المصادر والمراجع، مرتباً على حروف الهجاء.

إعتمدت في هذا البحث على مصادر ومراجع متنوعة يمكن تصنيفها على النحو الآتي:

أولا: القرآن الكريم

ثانيا: المعاجم اللغوية والفلسفية:

❖ إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط: الرابعة، سنة ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

❖ أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، طـ: الأولى، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.

❖ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت ـ لبنان، مكتبة المدرسة، ط:سنة١٩٨٢م.

❖ جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط ٢٠٠٦م.

❖ عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط الثالثة سنة ٢٠٠٠م.

❖ الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، بدون طبعة.

❖ مراد وهبه، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، ط: الخامسة، سنة ٢٠٠٧م.

ثالثا: الموسوعات الفلسفية:

❖ جوناثان ري، وج.أو. أرمسون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة: فؤاد كامل وآخرون، دار القلم، بيروت، لبنان، بدون طبعة.

❖ روزنتال ويودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، بدون رقم.

❖ روني إيلي ألفا، موسوعة أعلام الفلسفة، تقديم: الرئيس شارل حلو، مراجعة: د. جورج نخل دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط: الأولى ١٤١٢هـ -

١٩٩٢م.

❖ عبد الرحمن بدوي موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط: الأولى ١٩٨٤م.
❖ عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مكتبة مدبولي، ط الثانية ١٩٩٩م.
❖ عبد المنعم الحفني، موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية، مكتبة مدبولي، بدون طبعة.
❖ محمد بن علي بن القاضي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم ومراجعة د. رفيق العجم، تحقيق: د. علي دحروج، مكتبة لبنان – بيروت، ط: الأولى ١٩٩٦م)، إشراف: د. إسماعيل مهنانة، تصدير د. فتحي المسكيني، دار الأمان، الرباط، ط الأولى ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.

رابعا: مراجع متنوعة:

❖ إبراهيم مصطفى إبراهيم، نقد المذاهب المعاصرة، دار المعرفة الجامعية، ط الأولى ٢٠١٥م.
❖ أحلام إبراهيم محمد الصياد، أضواء على الفلسفة التحليلية (وأهم أعلامها)، الأستاذ للطباعة والنشر، المنصورة، ط: ١٩٩٩م.
❖ ألان وود، برتراندراسل بين الشك والعاطفة، ترجمة: رمسيس عوض، دار الأندلس، لبنان ط: ١٩٨٤م.
❖ إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، دار نهضة مصر، ط الأولى ٢٠٠٥م.
❖ إ . م بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوربا، ترجمة د. عزت قرني، عالم المعرفة، ط ١٩٩٢.
❖ وولف، فلسفة المحدثين والمعاصرين، ترجمة: أبو العلا عفيفي، مكتبة: الفكر الجديد، دار آفاق، ط: الأولى٢٠١٧م.
❖ برتراندرسل، تحليل العقل، ترجمة: عبد الكريم ناصيف، مكتبة الفكر الجديد، ط: الأولى ٢٠١٦م.
❖ برتراندرسل، العقل والمادة، ترجمة: د. أحمد إبراهيم الشريف، مراجعة: د. زكي نجيب محمود، مكتبة المتنبي، القاهرة، ط: ١٩٧٥م.

❖ برتراندرسل، سيرتي الذاتية، ترجمة: د. عبد الله عبد الحافظ، دار المعرف، القاهرة، بدون طبعة.
❖ برتراندرسل، فلسفتي كيف تطورت، ترجمة: د.عبد الرشيد الصادق، مراجعة وتقديم: د. زكي نجيب محمود، المركز القومي للترجمة، ط: الأولى ١٩٦٠م.
❖ تشارلز فيرست، الدماغ والفكر، ترجمة:د. محمود سيد رصاص، دار المعرفة، دمشق، ط: الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.
❖ جون سيرل، العقل مدخل وجيز، ترجمة:أ.د:ميشيل حنا متياس، عالم المعرفة، ط:٢٠٠٧م .
❖ جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع (الفلسفة في العالم الواقعي)، ترجمة:د.صلاح إسماعيل المركز القومي للترجمة، ط: الأولى ٢٠١١م.
- حربي عباس عطيتو، الفلسفة (مقدماتها- مباحثها- قضاياها)، دار المعرفة الجامعية، ط سنة ٢٠١٦م. ".
- ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة:د. عثمان أمين، مكتبة القاهرة، ١٩٥٦م.
❖ رنيه ديكارت، مقال عن المنهج لإحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم، ترجمة: د.محمود الخضيري، مراجعة: د. محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط الثالثة: ١٩٨٥م.
❖ ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة: د. أحمد حمدي محمود، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، بدون طبعة.
❖ زكريا ابراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، ط الأولى ١٩٦٨م.
❖ زكي نجيب محمود، برتراندرسل، دار المعارف، مصر، ط: الثانية، بدون.
❖ زكي نجيب محمود، خرافة الميتافيزيقا، مكتبة النهضة المصرية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط: ١٩٥٣م.
❖ زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ط الأولى ١٣٥٥هـ - ١٩٣٦م.
❖ زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، دار الشروق، ط: الرابعة، ١٩٩٣م.

❖ زكي نجيب محمود، نافذة على فلسفة العصر، تقديم: د. محمد الرميحي، سلسلة تصدرها مجلة العربي، الكتاب السابع والعشرين، ط: ١٩٩٠م.
❖ ستاتس بسيلوس، فلسفة العلم من الألف إلى الياء، ترجمة: صلاح عثمان، المركز القومي للترجمة، ط: الأولى ٢٠١٨م.
❖ سرجيوموررافيا، لغز العقل (مشكلة العقل - الجسد) في الفكر المعاصر، ترجمة: د. عدنان حسن، دمشق، ط: سنة ٢٠٠٢.
❖ صلاح اسماعيل عبد الحق، التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط: الأول سنة ١٩٩٣م.
❖ صلاح إسماعيل، فلسفة العقل عند فتجنشتاين، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، مجلد: (٥٦)، عام: ١٩٩٦م.
❖ صلاح اسماعيل، نظرية جون سيرل في القصدية (دراسة في فلسفة العقل)، جامعة القاهرة، كلية الآداب، حوليات الآداب والعلوم الإجتماعية العدد (٢٧)، ط: ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
❖ عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط: الأولى ١٩٨٤م.
❖ عزمي إسلام، فتجنشتاين وفلسفة التحليل، عالم الفكر، المجلد الثالث، العدد(٤)، بدون طبعة.
❖ الإمام الغزالي، معارج القدس في مدراج معرفة النفس، دار الآفاق الجديدة – بيروت، ط الثانية، ١٩٧٥م. الثانية، ١٩٧٥م.
❖ فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، جـ ٨، ترجمة: محمود سيد أحمد، تقديم ومراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، ط الأولى ٢٠٠٩م.
❖ فؤاد زكريا، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، دار الوفاء، الأسكندرية ط: الأولى: ٢٠٠٥م.
❖ فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، دار الوفاء، الأسكندرية، ط: الأولى عام ٢٠٠٥م.
❖ فؤاد كامل، أعلام الفكر المعاصر، دار الجيل، بيروت، ط: الأولى ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
❖ كارل بوبر، النفس ودماغها، ترجمة:د. عادل مصطفى، رؤية للنشر،

القاهرة، ط: الأولى ٢٠١٢م.

❖ كامل محمدعويضة، ديكارت (رائد الفلسفة في العصر الحديث)، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط:الأولى ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

❖ لودفيج فتجنشتاين، بحوث فلسفية، ترجمة وتعليق: د.عزمي إسلام، مراجعة وتقديم: د. عبد الغفار مكاوي، ط سنة: ١٩٤٥م.

❖ ماريو بونجي، المادة والعقل، ترجمة: د. صلاح إسماعيل، المركز القومي للترجمة، ط: ٢٠١٩م.

❖ ماهر عبد القادر محمد، مشكلات الفلسفة، دار النهضة، بيروت، ط: ١٩٨٥م.

❖ محمد توفيق الضوي، النظرية السلوكية لفلسفة العقل، مجلة كلية الآداب، جامعة الأسكندرية، العدد: (٦٤)، عام ٢٠١٠م.

❖ محمد عثمان الخشت، صراع المادة والروح، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ط: ٢٠١٧م.

❖ محمد عثمان الخشت، العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط الأولى٢٠١٠م.

❖ محمد علي أبوريان، الفلسفة ومباحثها، دار المعرفة الجامعية، ط الرابعة سنة ٢٠١٣م.

❖ محمود فهمي زيدان، في النفس والجسد، جامعة الأسكندرية، دار الجامعات المصرية، بدون طبعة.

❖ محمود فهمي زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، مكتبة المتنبي، السعودية- الدمام، ط١٤٣٣هـ ـ ٢٠١٢م.

❖ محمد قطب، دراسات في النفس الإنسانية، دار الشروق، ط: العاشرة، ط: ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

❖ محمد محمد بالروين، مذاهب فلسفية كبرى في مواجهة بدائل بناء وهدم المحتوى، دار النهضة العربية، ط: ١٩٩٥م.

❖ محمد مهران رشوان، فلسفة برتراندرسل، كلية الآداب، جامعة القاهرة، دار المعارف، بدون.

❖ محمد مهران، د. محمد مدين، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، دار قباء، كلية الآداب، جامعة القاهرة، تاريخ النشر: عام ٢٠٠٤م.

❖ مراد وهبة، المذهب عند كانط، ترجمة: د. نظمي لوقا، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط: ١٩٧٤م.
❖ هنترميد، الفلسفة أنواعها، مشكلاتها، ترجمة:د. فؤاد زكريا، دارنهضة مصر، القاهرة، ط الأولى ١٩٦٩م.
❖ هنري برجسون، بحث في المعطيات المباشرة للوعي، ترجمة:د. الحسين الزاوي، مراجعة:المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط: ٢٠٠٩م.
❖ هنري توماس، ودانالي توماس، المفكرون من سقراط إلى سارتر، ترجمة:عثمان نويه، مكتبة الأنجلوالمصرية، القاهرة، ط ١٩٧٠م.
❖ وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمود سيد أحمد، تقديم: د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت ـ لبنان، ط: الأولى ٢٠١٠م.
❖ يحى هويدي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة، القاهرة، ط: ١٩٩٣م.
❖ مقدمة في الفلسفة العامة، دار الثقافة، القاهرة، ط: التاسعة١٩٧٥م.
❖ يوسف حامد الشين، الفلسفة المثالية (قراءة جديدة لنشأتها وتطورها وغاياتها)، جامعة قاريونس، بنغازي، ط: الأولى ١٩٩٨م.

خامسا: المراجع الأجنبية:

❖ B,Russell,Our Knowkedge of the External World, NewYork,(Norton,co) ١٩٢٩.
❖ Russell,the analysis of the mind ,١٩٢١.
❖ John Heil, Philosophy Of Mind,Routledge,London and New York ,١٩٩٨
❖ .Ryle,Gilbert,ConceptOfMind,TheMayllowerPress,Oxford
❖ .١٩٤٩،
❖ D.M.Armstrong,A Materialist theory of the Mind,Rout Ledge, London (١٩٦٨.)

فهرس الموضوعات